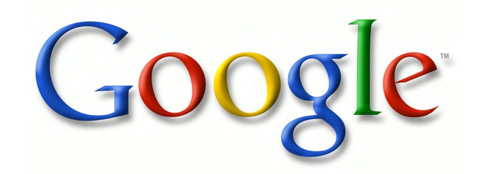




ARCHIV
FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

UNTER MITREDAKTION VON

H. OLDENBERG C. BEZOLD K. TH. PREUSZ

HERAUSGEGEBEN VON

ALBRECHT DIETERICH

ELFTER BAND

MIT 2 TAFELN



DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER IN LEIPZIG 1908

Inhaltsverzeichnis

III Mitteilungen und Hinweise

I Abhandlungen

Le Rite du Refus

Von **Arnold van Gennep** in Clamart (Frankreich)

Lors de l'élection du pape actuel, les journaux enregistrèrent avec une sympathie tendre ou, parfois, une légère ironie, les pleurs du futur Pie X et son refus »parce qu'indigne«. Qui, cependant, connaît la vie réelle, admettra qu'on ne devient pas patriarche de Venise, puis pape, sans y avoir mis du sien, sans connaître, suivant l'expression de Béroalde de Verville, »les moyens de parvenir«.

Consciemment ou non, le nouveau pape a agi de la même manière que les anciens évêques élus de la primitive église, qui eux aussi refusaient d'abord leur charge nouvelle »parce qu'indignes«. On connaît aussi d'autres conducteurs de peuples, ecclésiastiques ou civils, abbés, rois etc. qui opposèrent à la volonté de leurs électeurs un refus de forme.

Il se peut que dans un certain nombre de cas, ce refus ait été sincère, sous sa forme individuelle. Et c'est ainsi en effet qu'on l'a toujours interprété jusqu'ici, semble-t-il.

Quelques faits pourtant que j'ai réunis, en petit nombre encore, me font penser qu'il s'agit en réalité d'un rite fort ancien, dont je tâcherai de déterminer le sens profond, comptant sur les lecteurs de l'Archiv pour découvrir d'autres parallèles qui démontreront ou non l'exactitude de mon point de vue.

Les petits rois du Loango sont comme on sait soumis à un système extrêmement compliqué et désagréable de tabous (quixilles) dont on trouvera des listes dans les livres de

Bastian[1], de Miss Kingsley[2], du Rév. Nassau[3], etc. En outre ces rois sont regardés comme responsables du beau temps, de la pluie, des récoltes, des épidémies etc., par leurs sujets, qui les détrônent ou les mettent à mort en cas de calamité. Et c'est par les désagréments que présente dans ces conditions l'exercice de la royauté que Bastian en explique le refus.

»Dans le Loango, le futur roi est accaparé par les prêtres dès sa naissance; ils le traînent, au cours des années, à mesure qu'il avance en âge, d'un temple à l'autre pour y faire une année durant des sacrifices, apaiser les démons et contribuer avant tout à l'enrichissement de la confrérie sacerdotale. A cause de tous ces inconvénients, chacun s'est efforcé ces temps derniers de se dérober au fardeau désagréable de la royauté d'autant plus que le roi est soumis à des tabous croissant en raison directe de sa puissance, qui règlent chacune de ses actions, qu'il marche ou se tienne immobile, qu'il mange ou boive, qu'il dorme ou demeure éveillé.«

Ce passage est extrait d'une conférence annexée par Bastian au premier volume de sa Loango-Küste: il est rédigé en termes très généraux, d'après quelques cas particuliers. Dans le texte même des deux volumes on ne rencontre de détails sur le refus de la royauté qu'à propos des petits rois de Chinsala et de ceux de Boma.

«Le roi de Chinsalla (Chinsala) est couronné sous le cadavre de son prédécesseur et on doit employer la force pour y réussir, attendu que chacun s'en défend à cause des nombreux quixilles. Le prince Tschingala (qui portait, à ce qu'on raconte, un bonnet orné d'oreilles de nègres coupées et qui faisait couper en deux les femmes enceintes afin d'observer

[1] A. Bastian *Die Deutsche Expedition an der Loango-Küste,* 2 vol. pet. 8°, Iéna 1874 et 1875.

[2] Mary H. Kingsley *Travels in West-Africa* (Congo français, Corisco and Cameroons) 8°, Londres 1897.

[3] Rév. R. Hamill Nassau *Fetishism in West-Africa,* pet. 8°, Londres 1904.

la croissance du fœtus) n'allait qu'armé, afin qu'on ne pût le faire roi. Après qu'un conseil de famille secret a désigné le futur roi, on se saisit de lui à l'improviste, on le lie, et on le jette dans la maison-des-fétiches où on le garde prisonnier jusqu'à son acceptation.«[1]

Parmi ces tabous, il en est un qui interdit au roi de faire du commerce avec les Blancs: »c'est pourquoi il arrive souvent que l'homme le plus influent de l'État préfère faire intrôniser un roi de paille et se contenter nominalement de la seconde place [celle de mani-lombe] afin de rester l'homme le plus puissant grâce surtout à ses relations avec les Blancs, qui l'enrichissent.«

Des parallèles à ces croyames et coutumes ont été réunis en abondance par J. G. Frazer dans son Golden Bough[2]; il regarde également le refus comme très naturel, étant donnée la responsabilité du roi et le sort qui l'attend. C'est ainsi qu'au Cambodge, dès que le Roi du Feu ou celui de l'Eau est mort, tous les hommes éligibles à sa place s'enfuient et se cachent; le peuple va à leur recherche et nomme roi le premier rencontré.[3]

Cependant la mise à mort en cas de calamité publique n'était le sort nécessaire ni des évêques primitifs ni des premiers khalifes comme Abu Bekr et ʿOmar, qui pourtant refusèrent leur charge élective.

Je ne sais si ce refus des premiers khalifes a été ensuite de tradition dans tout le monde musulman; c'est en tout cas sur leur exemple que se sont, à ce point de vue, modelés un certain nombre d'imâms de la secte des ibadhites, dans l'Afrique du Nord.

C'est ainsi que Abu el Hasan Eïub, lieutenant d'ʿAbd el Wahâb[4] dans le Djebel Nefousâ étant mort, les Nefousa, sur

[1] Bastian *loc. cit.* T. II, p. 11. [2] 2e éd. Londres, 1900.
[3] *Golden Bough*, T. I, p. 164, 166; cf. encore pour Samoa, *ib.* p. 159.
[4] Qui mourut vers l'année 820.

l'ordre d''Abd el Wahab se choisirent comme imâm le plus digne d'entre eux, qui était Abou 'Obeida 'Abd el Hamid. Ils envoyèrent des messagers à Abou 'Obeida qui répondit »je suis faible, je suis faible, je suis incapable de gouverner les Musulmans«. Les Nefousa avertirent de ce refus 'Abd el Wahâb qui leur ordonna de nouveau d'investir Abou 'Obeida et écrivit à celui-ci: »Si tu es faible de corps, Allah fortifiera ton corps; si tu manques de science, tu as près de toi Abou Zakaria; si tu manques de fortune, le trésor des Musulmans t'enrichira.« En recevant la réponse de l'Imâm, les Nefousa insistèrent à nouveau auprès d'Abou 'Obeida qui répondit: »Attendez que j'aie consulté une vieille femme.« En effet il alla trouver une vieille femme célèbre par sa science, ses connaissances poétiques et la sévérité de ses jugements. Il lui dit: »L'Emir des Croyants m'a donné l'ordre de prendre le gouvernement du Djebel Nefous. Qu'en penses-tu, et que me conseilles-tu de faire?« Elle répondit: »Y a-t-il chez les Nefousa un homme qui soit plus digne que toi de les commander, ou plus habile?« »Il n'en est point, du moins en ce qui concerne les choses humaines, dit Abou 'Obeida. — Commande donc les Musulmans, répliqua-t-elle, pour que tes os ne soient pas consumés dans le feu de l'enfer.« Abou 'Obeida retourna vers l'assemblée des Musulmans et accepta le gouvernement.[1]

Ce texte est intéressant à plus d'un titre. Le fait simple est que le personnage choisi à la fois par l'imâm ibadhite (chef religieux et politique) et par la communauté des gouvernés, refuse le poste d'imâm local qu'on lui offre et ce à deux reprises; et qu'il ne cède que devant l'ordre d'une vieille femme.

Or le rôle des femmes a toujours été fort restreint chez les Arabes, sinon à l'époque préislamique; il a par contre été considérable chez les Berbers, et ce jusqu'à ces temps derniers, malgré l'influence musulmane. Le recours d'Abou 'Obeidah à

[1] E. Masqueray *La Chronique d'Abou Zakaria*, Alger 1878, 8°, p. 144—145.

une femme, dont l'avis lui semble plus précieux et l'ordre plus puissant que ceux de son chef et de sa communauté implique déjà de sa part une conduite fort peu islamique et donne à supposer qu'il n'agit en cette occurence que d'après une coutume et une croyance locales.

Cependant le fait que la femme est vieille pourrait prêter lieu à discussion. Dans le monde entier, à toutes les époques, les vieilles femmes ont toujours joui d'une situation particulière. Il semble que la cessation des menstrues soit la vraie cause de leur élévation en dignité: après la ménopause, elles valent des hommes parce que la source permanente d'impureté sacrée est alors tarie.

Les vieilles femmes jouent précisément un rôle important dans un récit sur l'élection d'Abd-er-Rahmân. Il naquit dans l'Iran, vint à la Mekke, puis à Kairouân et s'en alla à Baçra suivre les leçons d'Abou 'Obeida:

»Quand, ayant fait dans la science tous les progrès qu'Allah leur accorda [les élèves Maghrebins] voulurent retourner dans leur pays, les vieilles femmes parlèrent à Abou 'Obeida et lui demandèrent de voir 'Abd er Rahman pour lui faire leurs souhaits. Abou 'Obeida y consentit et les introduisit. Elles étaient trois. La première invoqua Allah et dit: »Qu'Allah fasse de toi une créature bénie comme est béni l'oeil du soleil.« La seconde dit: »Qu'Allah fasse de toi un être béni comme l'est la vue.« La troisième dit: »Qu'Allah te bénisse comme le sel est béni dans les mets.«

Ensuite, quand ils furent prêts à partir, ils s'adressèrent à Abou 'Obeida et lui demandèrent conseil. Ils lui dirent: »O sheikh, si nous devenons puissants dans le Maghreb et si nous trouvons de la force dans nos âmes, choisirons-nous pour nous commander un homme parmi nous? Est-ce là votre avis?« Abou 'Obeida répondit: »Allez dans votre pays et s'il y a parmi les compagnons de l'oeuvre un homme qui soit digne de vous commander, supérieur aux autres par le nombre

de ses admirateurs et par sa préparation morale, donnez-lui le commandement. S'il refuse, tuez-le.« Il désigna Abou el Khottâb . . . Ils se dirigèrent ensuite vers le Maghreb. Quand ils y furent arrivés, ils offrirent l'imamat à 'Abd er Rahman ben Rustem. Mais ce dernier s'excusa, disant:» J'ai dans les mains des dépôts et la fortune de bien des gens.« Ils le quittèrent en agréant son excuse et désirèrent investir de l'imâmat Abou el Khottâb.«

Or l'acceptation de ce dernier n'étant nullement certaine, les Ibâhites se réunirent secrètement à Çiad, en feignant de s'être rassemblés au sujet d'un partage de terres. Ils choisirent Abou el Khottâb:

»Ils convinrent tous ensemble d'un rendez-vous pour un jour fixé. Ils devaient se réunir de nouveau à Çiad; chacun d'eux y viendrait avec ses enfants mâles et tous les hommes de sa suite. Ils placèrent des boucliers dans des sacs remplis de paille et ils établirent un signal avec les Vénérables de la Doctrine restés dans la ville et les gens que leurs infirmités empêchaient de sortir, afin que au moment où eux-mêmes entreraient dans la ville, ceux de l'intérieur prissent ostensiblement les armes. Ils leur apprirent secrètement que l'Imâm était Abou el Khottâb. Quand ils arrivèrent au rendez-vous, ils se joignirent aux principaux des Berbers Nefousa et Houara, et autres tribus.

Or quand ils étaient partis pour Çiâd, ils avaient fait sortir avec eux Abou el Khottâb et lui avaient dit: »Viens avec nous. Allah nous sera favorable et nous bénira dans l'entreprise que nous préparons depuis si longtemps.« Abou el Khottâb les accompagna sans savoir ce qu'ils voulaient faire; car il ignorait complètement leurs intentions à son égard; mais quand ils furent arrivés à Çiâd, leur héraut éleva la voix et dit: »Ne sommes-nous pas tous d'accord sur ce que vous savez? — ils dirent »Oui!« — »Donc exécutez votre dessein à l'instant même.« Une petite troupe se sépara de la foule et

tint conseil; puis ils revinrent et dirent à Abou el Khottâb: »Etends la main pour que le serment te soit prêté, à condition que tu nous gouverneras par le livre d'Allah, la sunna du Prophète Mohammed (que le salut soit sur lui) et les exemples des saints serviteurs d'Allah.« Abou el Khottâb leur dit: »Vous m'aviez laissé ignorer votre dessein et ce n'est pas pour cela que je suis venu vers vous.« Ils répondirent: »Il faut que tu prennes en main les affaires des Musulmans.« Quand il vit que leur résolution était immuable, il dit: »Je n'accepterai d'être votre Imâm qu'à une condition . . . c'est que vous ne parliez jamais sous les armes de El Harits et de 'Abd el Djebâr«, ceci pour éviter un schisme.[1]

Quant à 'Abd-er-Rahmân, on lui offrit de nouveau l'imamat vers le milieu du VIIIe siècle et il l'accepta.[2] L'élection des autres imâms, jusqu'à la défaite des Nefousa, se fit semble-t-il sans refus.

Mais voici un autre cas: ayant battu les Nefousa, Ibrahim ben Ahmed, général abbaside, emmena à Kairouân quatre-vingts docteurs entravés. Parmi eux se trouvait un savant nommé Ibn Ietsoub, dont les talons avaient été coupés et qui par suite pouvait facilement retirer ses pieds des entraves. La nuit venue, ses compagnons l'exhortèrent à fuir; mais il s'y refusa jusqu'à ce que les autres le lui eussent nettement ordonné. Il se sauva, et pour se venger l'Abbaside massacra ses compagnons jusqu'au dernier.[3]

Ceci est comme on voit un refus par solidarité. Quant au refus opposé par 'Obeid Allah le chiite aux gens de Sedjelmassa qui lui offraient le commandement, il tint, dit la chronique, à ce qu'Obeid Allah craignait qu'ils ne le tuassent ensuite comme étranger.[4] Autre refus de l'imâmat, mais définitif, par Yaqûb ben Felah qui répondit: »Un seul chameau ne couvre pas un troupeau de moutons«, réponse passée en proverbe.[5]

[1] Masqueray, loc. cit., pp. 18—23. [2] *Ib.* p. 51. [3] *Ib.* p. 203.
[4] *Ib.* pp. 216 et 217. [5] *Ib.* pp. 257—258.

Voilà donc plusieurs exemples de refus plus ou moins sincères et qui s'opposent à l'une des règles Ibâdhites: »un clerc doit occuper sans murmurer le poste qu'on lui désigne«.[1] Il se peut que ce soit là un simple ordre d'obeissance, tel qu'il en existe dans toutes les réglementations de confréries religieuses. Mais peut-être aussi était-elle destinée à s'opposer à une coutume locale du genre précisément de celle qui existait tout récemment encore au Mzab, et que décrit Masqueray.[2]

»Les terreurs de l'homme désigné pour le commandement, sa fuite, ses larmes mêmes se sont conservées chez nos Mozabites à l'état de coutume presque obligatoire, particulièrement dans l'élection du sheïkh de la mosquée de Ghardaïa. Quand les Ihazzaben ont, après mûre délibération, fixé secrètement leur choix sur un d'entre eux, ils lui annoncent leur décision en lui disant qu'il faut qu'il les aide à diriger les Musulmans dans la voie d'Allah. L'élu se défend, il pleure, il dit: »Eloignez de moi ce fardeau; que puis-je faire en ce temps de désordre?« Il tente de fuir; mais on a mis des gardes à la porte de la mosquée pour l'en empêcher. A la fin il accepte et récite la Fatiha. On apporte des mets, on fait l'aumône, les autres Ihazzaben se réjouissent; mais lui reste à l'écart, versant des larmes. La cérémonie terminée, il se retire dans sa maison et s'y tient enfermé pendant plusieurs jours. Il faut qu'on vienne l'y chercher et qu'on le supplie d'en sortir.«

On remarquera la ressemblance de cette coutume avec celles énumérées au début de ces Notes. Et peut-être, une fois l'attention attirée sur ce point, découvrira-t-on bien d'autres parallèles. Dans le monde musulman ils sont expliqués suivant l'orthodoxie par le refus que Mohammed opposa à l'ange Djibraïl venant lui annoncer qu'il serait le Prophète élu d'Allah. D'ordinaire tous ces refus sont attribués à la conscience qu' éprouve l'élu de son indignité. »Dans la Vie d'un saint

---

[1] Cf. *Ib.* p. 255 note. [2] *Ib.* p. 147, note.

évêque, il est de règle qu'il n'accepte son élection que par contrainte; car s'il ne résiste point, c'est qu'il se croit digne du trône épiscopal et s'il s'est jugé aussi favorablement, peut-on le proposer comme modèle d'humilité?«[1]

Mais l'interprétation réelle, je pense, est que le refus est un rite de socialisation de la responsabilité. Je veux dire que l'individu élu répartit ainsi sur tous ses électeurs collectivement la responsabilité qu'ils avaient tenté, par le rite ou le processus même de l'élection, de centraliser en lui. Ainsi, au cas où le roi est tenu pour responsable des mauvaises récoltes ou du succès à la guerre, il lui était possible de rejeter par son refus simulé la faute d'une disette ou d'une défaite sur ses sujets et ses partisans.[2]

En tout cas, les refus relevés ça et là ne sont pas à mon avis des actes purement individuels. Ce ne sont déjà plus dans le christianisme et l'islam que des restes d'une coutume bien définie, à laquelle on a continué longtemps d'obéir traditionnellement, les cas comme ceux de Jésus-Christ et de Mohammed ayant redonné une force rajeunie et la possibilité d'une justification nouvelle à une très vieille tradition, encore en vigueur sous sa forme première chez quelques rares groupements demicivilisés.

Note Additionelle

Les Habbès, population non-musulmane du Plateau Central Nigérien[3], ont pour chefs religieux et politiques des vieillards appelés *hogon*, qui sont choisis par les vieillards et intronisés suivant des rites qui n'offrent pas de grandes différences d'une région à l'autre. Pourtant les cérémonies de la tribu des Oudio de Ouol, dans la plaine du Barasava, sont remarquables par un »rite du refus« caractérisé:

[1] M. Delehaye, *Les Légendes hagiographiques*, 2. éd., 1906, p. 111.

[2] Par là le rite était en même temps préventif contre les mauvaises influences, le mauvais oeil etc.

[3] Lt L. Desplagnes *Le Plateau Central Nigérien,* Paris 1907, pp. 325 sqq.

»Lorsque 3 ans et 9 jours après la mort du chef précédent on veut procéder à l'intronisation du vieillard, son successeur désigné, on s'aperçoit qu'il a disparu, enfui dans la brousse. Aussitôt tous les indigènes se mettent à sa recherche; dès qu'il est retrouvé les habitants du village, chefs en tête, viennent le saluer, les femmes lui apportent à manger et à boire; mais le retour au temple doit durer huit jours en souvenir d'un *hogon* célèbre, qu'il a fallu autrefois aller chercher au loin dans la brousse pour l'obliger, contre son désir, à venir gouverner le pays. Chaque jour donc, après une petite marche, le campement est installé sous un arbre, et des délégations de gens viennent supplier le vieillard de devenir leur *hogon*. Enfin le 9e jour au matin quatre hommes choisis roulent le nouveau chef dans une couverture de coton rouge et blanche qui plus tard lui servira de linceul et l'emportent sur une civière au milieu des acclamations de la foule ... et les chefs de famille procèdent à son intronisation.«

Or, M. Desplagnes note[1] qu'aussitôt après leur intronisation, chez toutes les tribus du Plateau, les *hogon* sont considérés comme »morts«. Ils sont sortis du domaine profane, de la vie ordinaire, c'est-à-dire sont devenus *sacrés*; et ils sont, comme tous les chefs religieux des Nègres, soumis à un code extrêmement compliqué et sévère de tabous. En fait, les *hogon* des Habbès répondent exactement au type du roi-prêtre-dieu étudié et défini par J. G. Frazer dans son *Golden Bough* et dans ses *Lectures on the early history of the kingship* (1905). Cependant ce ne sauraient être ces tabous qui furent la raison d'être du rite du refus: car, au témoignage de M. Desplagnes, le poste de *hogon* est très recherché et les compétitions entre candidats sont très vives, lors de chaque élection nouvelle. Comme ces élections n'ont lieu que trois ans ou davantage après la mort du *hogon* précédent, les pourparlers de candidature peuvent se faire en toute tranquillité et un refus qui serait sincère pourrait aisément être reconnu par les électeurs pour valable. Le refus du *hogon* des Oudio est donc bien simulé et imposé à la fois, en tant qu'élément obligatoire de la cérémonie d'intronisation, et par suite doit être interprété non comme un caprice individuel mais comme un acte traditionnel de portée sociale.

---

[1] *loc. cit.* p. 327 et 329.

Schelten und Fluchen

Von **Ludwig Radermacher** in Münster i. W.

In einer Szene des Euripideischen Orestes begegnet uns eine Totenbeschwörung. Wir finden die Geschwister Orestes und Elektra im Verein mit Pylades am Grabe Agamemnons. Von der Volksversammlung der Ägiver zum Tode verurteilt, sind sie im Begriff, den Schatten des erschlagenen Vaters zu beschwören, dessen Hilfe sie begehren. Zuerst spricht Orest; ich gebe die Stelle in wörtlicher Übertragung: V. 1225ff.

Orest: Vater, der du das Haus der finsteren Nacht bewohnst,
ich rufe dich, dein Sohn Orestes, komm als Helfer
1227 [den Bittenden; denn ich Unseliger leide um deinetwillen
ungerechterweise. Preisgegeben bin ich von deinem Bruder,
obgleich ich tat, wie es recht war. Nun will ich seine Gattin
1230 fangen und töten. Leg mit uns Hand an dieses Werk.]

Die folgenden Bitten werden abwechselnd gesprochen, ohne daß die Personenverteilung überall völlig sicher wäre: V. 1231 ff.

Elektra: Vater, so komm doch, wenn du drinnen in der Erde hörst
deiner Kinder Rufen, die deinetwegen sterben sollen.
Pylades: Verwandter meines Vaters, auch meine Bitten
höre, Agamemnon, rette die Kinder.
Orest: Ich erschlug die Mutter. Pylades: Ich legte mit Hand
ans Schwert.
Elektra: Ich gab den Rat dazu und befreite von Zweifel.
Orest: Dir, Vater, beispringend. Elektra: Auch ich verriet
dich nicht.
Pylades: Wirst du also deine Kinder retten, wenn du diese Scheltworte hörst?
Orest: Meine Tränen spende ich dir. Elektra: und ich meinen
Jammer.

Wer die Szene überliest, dem muß V. 1238 auffallen, in dem Pylades von Scheltworten redet. Das Wort *ὀνείδη*, das er braucht, kann keine andere Bedeutung haben, und doch ist es klar, daß eigentlich gar nicht gescholten worden ist. Höchstens könnte man im Gebet des Orestes einen Passus finden, den man als Scheltrede auslegen möchte, wenn man, durch die Äußerung des Pylades aufmerksam gemacht, danach sucht. „Um deinetwillen", sagt Orest, „leide ich Armer ungerechterweise." Es ist freilich zu bedenken, daß Agamemnon am Schicksal seines Sohnes nur mittelbar Anteil hat. Der wahre Schuldige ist das unselige Verhängnis, das im Atridenhause waltet, und dem bereits Agamemnon erlag. Die Beschwerde des Orest kann sich nur gegen die Gottheit richten, deren Schickung er zum Opfer fallen soll, wie einst der Vater. Ein anderer Umstand macht indessen alle diese Betrachtungen überflüssig.

Zum V. 1229 bemerkt der Scholiast: *ἐν τῷ ἀντιγράφῳ οὐ φέρονται οἱ δ' ἴαμβοι καὶ ἐν ἄλλῳ δέ.*[1] Also haben wir ein Zeugnis, daß vier Verse der Beschwörung in antiker Überlieferung fehlten. Auf Grund der Scholiennotiz hat Nauck V. 1227—1230 gestrichen, und ihm sind die neueren Herausgeber gefolgt. Damit sind nun gerade die Worte beseitigt, in denen man allenfalls einen Vorwurf gegen Agamemnon erblicken könnte; was übrigbleibt, ist eine Beschwörung in der normalen Form einer Bitte. Soll unter diesen Umständen *ὀνείδη* überhaupt seinen Platz behalten, so ist der Schluß unvermeidlich, daß in der antiken Totenbeschwörung Scheltworte, mit denen man den Toten zu zwingen hoffte, eine so weitgehende Rolle gespielt haben müssen, daß man die einfache Anrufung mit *ὀνείδη* bezeichnen konnte. Ich räume ein, daß mir aus der antiken Literatur keine Stelle bekannt ist, wo die Beschwörung eines Toten in die Form von Scheltworten gekleidet wäre. Immerhin scheint es verständlich, wie man dazu kommen konnte,

[1] *ἐν ἄλλοις δέ* las Kirchhoff.

einen Toten zu schelten, um seine Hilfe zu gewinnen. Der naive Mensch faßt die Beziehungen zu seinen Göttern und Geistern anders als wir. Viel mehr als wir erkennt er in ihnen sein eigenes Ebenbild. Ihre Empfindungen, Gefühle, Stimmungen sind nach seiner Meinung keine anderen als die der Menschen. Sie freuen sich und zürnen, lassen sich schmeicheln, ja hinters Licht führen, nicht anders, wie die Sterblichen selbst. Insbesondere bleibt der tote Freund oder Feind im alten Verhältnis, und vom Verhalten des Lebenden schließt man auf das des Toten. Will man seinen Beistand in Anspruch nehmen, so wird man es zunächst mit der Bitte versuchen. Falls sie nicht ausreicht, wird man stärkere Mittel anwenden, man wird schelten oder drohen. Und die Drohung findet sich allerdings schon ganz allgemein in der ältesten Beschwörungsliteratur[1];

[1] Vgl. A. Wiedemann *Magie und Zauberei im alten Ägypten* (*Der alte Orient* Heft 4) S. 13 ff. Ch. Fahz *De poetarum Romanorum doctrina magica* S. 121. Griechisches siehe bei Heim *Incantamenta* S. 479 ff. Auf einen sehr lehrreichen Fall aus den Pariser Zauberpapyri macht mich A. Dieterich aufmerksam; es ist der *ἐπάναγκος* 2901 ff. Der Aphrodite wird gedroht, wenn sie nicht gehorche und sich langmütig erweise, werde Adonis nicht mehr zu ihr kommen, sondern gefesselt werden. Dieterich stellt die Verse folgendermaßen her:

εἰ δὲ καθὼς θεὸς οὖσα μακρόψυχόν τι ποιήσῃς,
οὐκ ὄψει τὸν Ἄδωνιν ἀνερχόμενον (?) *Ἀίδαο.*
εὐθὺ δραμὼν [*ἤδη*] *τοῦτον δήσω δεσμοῖς ἀδάμασσιν*
φρουρήσας σφίγξω Ἰξιόνιον τροχὸν ἄλλον,
κοὐκέτι εἰς φάος εἶσι κολαζόμενός τε δαμεῖται.

Mit Recht weist mich Dieterich auch darauf hin, daß das Zauberlied 2574 : 2643 in diesem Zusammenhang eine Erwähnung verdient. Die naive Psychologie geht hier darauf aus, die Göttin durch eine Denunziation gegen eine *δεῖνα* aufzubringen: (nach Dieterichs Herstellung)

τὸ γάρ, θεά, μυστήριον μέγιστον·
ἡ δεῖν' ἔλεξε τοῦτό σε δεδρακέναι τὸ πρᾶγμα·
κτανεῖν γὰρ ἄνθρωπόν σ' ἔφη πιεῖν τό θ' αἷμα τούτου
σάρκας φαγεῖν μίτρην τε σὴν εἶναι τὰ ἔντερ' αὐτοῦ
καὶ δέρμ' ἑλεῖν δόρκης ἅπαν κεἰς τὴν φύσιν σου θεῖναι κτλ.

Zum Schluß heißt es dann:

στίξον πικραῖς τιμωρίαις τὴν δεῖνα τὴν ἄθεσμον,
ἣ πάντ' ἐγὼ κατὰ τρόπον ἐναντίως ἔλεξα.

daß man durch sie auch über die Toten Macht zu gewinnen glaubte, bezeugt Porphyrius.[1]

Ähnlich macht es ja noch heute der italienische oder spanische Bauer mit seinen Heiligen.[2] Leider bin ich in der mittelalterlichen oder modernen Beschwörungsliteratur nur wenig bewandert, aber ich kann trotzdem eine Analogie nachweisen, an der wir die ganze Skala zu beobachten vermögen. Handelt es sich nicht um Tote, so doch um Dämonen; zweifellos ist aber für die Alten auch der Verstorbene ein *δαίμων* gewesen. Darum haben wir ein gutes Recht, von einer Parallele in dem Fall, den ich vorlegen möchte, zu reden. M. Bartels hat in der Zeitschrift des Vereins für die Volkskunde[3] eine lehrreiche Studie über die Beschwörung von Krankheitsdämonen veröffentlicht. Die Kunst der Behandlung besteht darin, den Dämon aus dem Körper des Leidenden hervorzulocken; mit ihm geht die Krankheit fort. Da sehen wir, wie zunächst der Versuch mit einfachen Bitten gemacht wird. Auch Schmeicheleien werden vorgebracht; oder man weist den Geist auf Örtlichkeiten hin, wo er eine viel erfreulichere Unterkunft finden würde. Hilft das alles nichts, so treten andere Mittel ein, aufsteigend zu gröblichster Beschimpfung und Bedrohung.[4]

---

[1] Ep. ad Anebonem § 30 S. XXXIX Parthey: *πολλῷ δὲ τούτων ἀλογώτερον τὸ μὴ δαίμονι, εἰ τύχοι, ἢ ψυχῇ τεθνηκότος, αὐτῷ δὲ τῷ βασιλεῖ Ἡλίῳ ἢ Σελήνῃ ἤ τινι τῶν κατ' οὐρανὸν ἄνθρωπον τῷ τυχόντι ὑποχείριον ἀπειλὰς προσφερόμενον ἐκφοβεῖν, ψευδόμενον, ἵν' ἐκεῖνοι ἀληθεύωσιν.* Die Stelle ist von allgemeinerem Interesse.

[2] Ganz Neapel schilt den hl. Januarius, wenn sein Blut nicht fließen will. Vgl. *Archiv für Religionswissensch.* 1904, S. 451 f. Anderseits darf man die Geister nicht verspotten, um nicht ihre Rachsucht zu wecken; für deutschen Glauben s. z. B. Bartsch *Sagen usw. aus Mecklenburg* Nr. 19. 21. 24, Schambach und Müller *Niedersächsische Sagen* zu Nr. 221, 6, S. 368. Viel wird besonders von der Rachsucht der Toten geredet (Schambach und Müller zu Nr. 27; 232, 2; 236, 2). Auch das Gewitter läßt sich nicht beleidigen (Schambach und Müller zu Nr 61).

[3] Band V, S. 1 ff. [4] Bartels a. a. O. S. 21 ff.

Wer einen Toten schalt, um seine Hilfe zu gewinnen, wandte sich offenbar an dessen Ehrgefühl, wollte ihn aufreizen, anstacheln. Es gibt nun in der Tat noch ein antikes Zeugnis, das durchaus in dem entwickelten Sinn verwendet werden darf. In der Eingangsszene der Äschyleischen Eumeniden finden wir den von Furien gehetzten Orest im Tempel des delphischen Apollo; dort hat er sich zu Füßen des Gottes geborgen. Im Halbkreis um ihn sind seine Peinigerinnen versammelt, aber die Mühe der langen Verfolgung hat sie überwältigt; sie schlafen. Da erscheint der Schatten der Klytämestra[1], um sich zu beschweren und die Rachegeister zu wecken: „Ihr schlaft, he, wozu sind Schläferinnen nutz? Entehrt unter den Toten, muß ich immerfort den Vorwurf hören, daß ich mordete, und schweife in Schande umher“ — so beginnt sie ihre Rede, in der sie Schelte auf Schelte häuft. „Streiche zum Herzen geführt“, nennt sie ihre Worte.[2] Zum Schluß V. 135 sagt sie: *ἄλγησον ἦπαρ ἐνδίκοις ὀνείδεσιν.* Da kehrt das Wort wieder, das wir im Orestes fanden, aber hier mit gutem Sinn; denn Klytämestra hat wirklich gescholten. Niemand wird verkennen, daß zwischen der Euripideischen und Äschyleischen Szene eine gewisse Analogie besteht. Um sie nachzuweisen, brauchen wir durchaus nicht auf die heute vielfach vertretene Meinung zurückzugreifen, daß die Erinyen Totengeister sind. Äschylus hat seine Erinyen gewiß nicht in diesem Sinne verstanden. Aber in beiden Fällen wendet sich ein Bittender beschwörend an einen Geist, auf dessen Hilfe er gerechten Anspruch zu haben glaubt. In beiden Fällen wird die Anrufung mit dem Wort: Bescheltung charakterisiert, obgleich nur in einem Fall von Scheltworten die Rede sein kann. Es ist demgemäß kein Zweifel, daß das Verständnis beider Szenen gewinnt, sobald man sie miteinander vergleicht. Ich muß nun einen Schritt zurück tun. Im zweiten Buch der Odyssee wird erzählt, daß die

---

[1] V. 94 der Ausgabe Kirchhoffs.

[2] V. 103: *ὅρα δὲ πληγὰς τάσδε καρδίᾳ σέθεν.*

Freier an Telemachos das Ansinnen stellen, die Mutter zwangsweise mit einem von ihnen zu vermählen. Darauf entgegnet der Jüngling, er müsse es ablehnen, Penelope aus dem Hause zu stoßen. Er sei dem Vater und Großvater gegenüber verantwortlich. Außerdem werde die Gottheit Vergeltung üben:

V. 135 *ἄλλα δὲ (κακὰ) δαίμων*
δώσει, ἐπεὶ μήτηρ στυγερὰς ἀρήσετ' Ἐρινῦς
οἴκου ἀπερχομένη, νέμεσις δέ μοι ἐξ ἀνθρώπων
ἔσσεται.

Was bedeutet hier *ἀρήσετ' Ἐρινῦς*? Heißt es wirklich, wie v. Wilamowitz übersetzt[1], „sie wird den Erinyen fluchen", so gewinnen wir anscheinend eine neue, überaus wertvolle Parallele zu den beiden behandelten Stellen. Aber die Sache liegt nicht ganz einfach.

Es ist eine Frage, ob die Übersetzung den Sinn der Worte deutlich genug wiedergibt. Der Scholiast erklärt *ἀρήσετ' Ἐρινῦς* im Sinne von *ἐπικαλέσεται Ἐρ.* „sie wird die Erinyen anrufen". Natürlich ist seine Auffassung nicht maßgebend, aber unsere Lexika lehren, daß *ἀρᾶσθαι* in der Sprache Homers „beten" und nicht „fluchen" bedeute.[2] Ich verweise z. B. auf ein klassisches Zeugnis der Odyssee, die Verse 19, 360 ff. Es heißt dort von Odysseus, viele Jahre habe er zu Zeus um die Rückkehr gebetet: *ἀρώμενος εἷος ἵκοιο*, so lauten die Worte.

Das zugehörige Substantiv *ἀρή* bedeutet an mehreren Stellen der Ilias und Odyssee nichts weiter als Gebet, Bitte, und es findet sich mit diesem Sinn noch vereinzelt bei späteren Autoren. Man hat aber zu erwägen, daß der primitive Mensch — und primitiv ist auch der Kulturzustand der Homerischen Helden im Vergleich zum unsrigen — im Verkehr mit der Gottheit von anderen Anschauungen bestimmt wird als wir. Es fehlt ihm

---

[1] *Griechische Tragödien*, übersetzt von U. v. Wilamowitz, II, S. 235.

[2] Ich führe die einzelnen Beispiele nicht an, da Ebelings *Lexikon* eine bequeme Orientierung bietet.

vor allem das Bedürfnis einer Aussprache mit seinem Gott, der Versenkung in ihn; seine Frömmigkeit ist nicht die unsere Wohl wendet er sich bei Gelegenheit an seine Götter, um sie zu einem Feste zu laden, zu Tanz oder Opferschmaus.[1] In der Regel betet er, um zu bitten[2], für sich um Vorteil, für den Feind um Schaden. Die Gesichtspunkte, die seinen Verkehr mit der Gottheit bestimmen, sind durchweg utilitarisch. Nicht nur die Gebete, die in der Ilias und Odyssee uns erhalten sind, zeigen diese Auffassung. Auch die Homerischen Worte, die wir mit beten übersetzen, sind zum Teil nur von diesem Gesichtspunkt aus zu verstehen. Da ist zunächst εὔχεσθαι, ein Wort, das zugleich sich rühmen und ein Versprechen machen heißt. Wer von der Gottheit einen Vorteil begehrt, muß selbst etwas zu bieten haben. So erinnert man entweder an gemachte Leistungen oder bietet direkt eine Gabe an; es ist eine Art von Tauschgeschäft, das man eingeht.[3] In diesem Fall ist εὔχεσθαι das rechte Wort. Wenn es einmal so viel heißen kann wie „beten“, ein anderes Mal „sich einer Sache rühmen“, so ist zweifellos für die beiden, scheinbar recht verschiedenen Bedeutungen das Verbindende der im Gebet gemachte Hinweis auf eine dem Gott gegenüber erfüllte Leistung, auf die man sich mit Stolz berufen kann, z. B. eine Hekatombe. Soll die Leistung erst in Zukunft erfüllt werden, so gewinnt εὔχεσθαι den Sinn von geloben. Jedenfalls muß die Bedeutung „beten“ bei diesem Wort erst eine sekundäre sein, wenn anders die Voraussetzung richtig ist, daß als der ursprüngliche Wortsinn der-

[1] Diese Form des Kultgebetes, für die Aristophanes in den *Fröschen* 324 ff. ein schönes Beispiel gibt, ist sicherlich uralt; ich erinnere nur an die erhaltene Anrufung des Dionysos durch die Frauen von Elis.

[2] Die Gebete in Ilias und Odyssee, für die Ausfeld *De Graecorum precationibus quaestiones selectae* S. 506 ff., 526 ff. einzusehen ist, fügen sich durchweg diesem Gesichtspunkt. Über die zugrunde liegende moralische Anschauung Leop. Schmidt *Die Ethik der Griechen* I, S. 86 ff.

[3] Dies hat Ausfeld a. a. O. 526 treffend und klar ausgeführt.

jenige zu gelten hat, aus dem sich jeder weitere am natürlichsten entwickeln läßt.[1] Einen anderen Begriff vertreten *λίσσομαι*, *λίτομαι* und *λιτή*.[2] Das Verb geht ebensogut auf Menschen, wie auf einen Gott. Mit *λιταί* wendet man sich an den, der zornig ist und mit Unheil droht, so der Besiegte an den siegreichen Feind. Daher paßt ein *λίσσεσθαι*, ein „demütiges Bitten", selbst in Situationen, wie die Begegnung zwischen Odysseus und Nausikaa (Odyssee VI, 125 ff.). Im Verkehr mit Geistern und Göttern gewinnt *λίσσομαι* die Bedeutung von Abbitte tun wegen eines begangenen Fehlers.[3] So wendet sich der Beter auch an die „Völker der Toten", um sie „versöhnlich zu stimmen".[4] Die Toten gelten ja nach dem Volksglauben als böse gesinnt und verlangen, daß man sich ihnen in Demut nähert. *ἀρᾶσθαι* endlich heißt, wie bereits hervorgehoben wurde, zweifellos an vielen Stellen der Ilias und Odyssee „ein Gebet sprechen". Aber unter diesen Gebeten sind einzelne von ganz besonderer Art. Erinnert sei an die Bitte des Chryses am Eingang der Ilias. In dieser Anrufung fehlt nicht der Hinweis auf die um den Gott erworbenen Verdienste. Das Wesentliche aber ist, daß der Priester den Tod auf die Danaer herabbetet. Es ist in Wahrheit ein Fluch, den er ausspricht. Um einen durchaus entsprechenden Fall handelt es sich im 9. Buch der Ilias, wo die *ἀραί* der Mutter, die sie zu den Göttern sendet (*ἀρᾶται*), den Tod des Meleagros bezwecken. „Aus dem Erebos erhörte sie die Erinys, die im Nebel wandelnde, deren Herz keine Gnade kennt" (571 f.).

---

[1] *εὐχή* ist ein verhältnismäßig junges Wort, erst an einer Stelle der *Odyssee* X, 526 auftretend. Alt sind *εὖχος* „Gegenstand des Stolzes" und *εὐχωλή*, das Gelübde heißt, nicht Gebet; *Α* 65 bedeutet es „nicht erfülltes Gelübde".

[2] Dazu die verwandten *λιτανεύω*, *γουνοῦμαι*, *γουνάζομαι* und *ἱκετεύω*, s. La Roche *Homerische Studien* S. 222 f.

[3] *Odyssee* XIV, 406 vom Mörder des Gastfreundes.

[4] *Odyssee* XI, 84. Man bedient sich dabei der *εὐχωλαί* und *λιταί*; Gelübde und Bitten entsprechen der vorher beschriebenen Situation.

In der Tat werden wir nicht von der Annahme abgehen dürfen, daß *ἀρᾶσθαι* bei Homer die Bedeutung unseres Fluchen gehabt haben **kann**. Entscheidend ist eben, daß die Empfindung der Zeit zwischen Beten und Fluchen keinen prinzipiellen Unterschied macht. Ebenso selbstverständlich, wie man für sich und seine Freunde Gutes erbittet, wünscht man auf seine Feinde das Böse herab[1]; beides ist durchaus sakrale Handlung. So ist es ja auch im Alten Testament[1], wo darum Gebet und Fluch als heilige Handlung in die Hand des gottgeweihten Priesters gelegt sind. Bei Homer heißt der Priester *ἀρητήρ*, weil er die Wünsche der Gemeinde dem Gott vorträgt. Denn, wenn ich mich nicht täusche, so ist *ἀρᾶσθαι* im Gegensatz zu *λίσσεσθαι* ein Ausdruck, der sich auf den Verkehr mit der Gottheit beschränkt, ein Wort der sakralen Sphäre, und hebt im Gegensatz zu *εὔχεσθαι* am Gebet hervor, daß man mit einem Wunsch, einem Anliegen an die göttliche Persönlichkeit herantritt.[2] Ob man Gutes oder Böses verlangt, hängt von der jeweiligen Sachlage ab. Unser „beten" gibt also den Sinn von *ἀρᾶσθαι* nur oberflächlich wieder. Nach dieser Darlegung darf es als sicher erscheinen, daß wir berechtigt sind, an der Odysseestelle, von der wir ausgingen, *ἀρᾶσθαι* in der Bedeutung von fluchen zu

[1] S. L. Schmidt a. a. O. S. 86. Erhalten hat sich der sakrale Akt im „großen Bann" der mittelalterlichen Kirche. Über ein kirchlich autorisiertes Fluchgebet aus neuerer Zeit s. Mannhardt *Zeitschrift für D. Mythologie* IV, S. 139.

[2] Als Grundbedeutung des Wortes ist demnach „wünschen" anzusetzen; sie hat sich erhalten im hom. Verbale *ἀρητός* und in *πολυάρητος* „heiß ersehnt". Lehrreich ist bei Homer die Verbindung *εὐχομένη ἀρᾶτο* z. B. *Il.* VI, 304 usw., d. h. wörtlich „unter Gelöbnissen bat sie". Nicht aufgeklärt scheint mir das Verhältnis von attisch *ᾰ̓ρά* zu hom. *ᾱ̓ρή* (neben *ᾰ̓ρή*). Die Differenzierung von Meister (*Griech. Dialekte* II, S. 222) halte ich nicht für durchführbar. Die Parallele von älterem *ᾱ̓ρᾶσθαι* und jüngerem *ᾰ̓ρᾶσθαι* darf nicht ignoriert werden. Dialektisches *ἀρά* 'Gelübde' hat sich aus der Bedeutung 'Gebet' in jüngerer Zeit leicht entwickeln können; bei *εὔχεσθαι* ist die Sprache den umgekehrten Weg gegangen.

nehmen, wenn es der Sinn verlangt. Die Stelle ist aber ein Unikum insofern, als das Verb mit einem Objektsakkusativ verbunden auftritt. Wenn wir nun erwägen, daß das Wort im Sinne von zu jemand beten genau in derselben Weise mit dem Dativ konstruiert wird, wie die verwandten *εὔχεσθαι* und *λίσσεσθαι*, so werden wir auch von diesen Synonymen zu lernen versuchen, was ein akkusatives Objekt bei *ἀρᾶσθαι* bedeutet. Nun steht im 16. Buch der Ilias das berühmte Gespräch zwischen Achill und Patroklos, in dem Patroklos durchsetzt, daß er mit den Waffen des Freundes in den Kampf gegen die Troer ausziehen darf. Seine Bitte glossiert der Dichter mit den Worten: So sprach er flehend, der große Tor, denn wahrlich, bösen Tod und die Ker sollte er auf sich selbst herabflehen.[1] Tod und Ker sind für die Homerische Ideenwelt greifbare Persönlichkeiten. Darum glaube ich allerdings, daß diese Stelle auch für die Auffassung von Odyssee *β* bedeutsam ist. Folgen wir der Analogie, so werden wir dort zunächst übersetzen: „Denn die Mutter wird die verhaßten Erinyen herbeibeten.“ Ich mache darauf aufmerksam, daß in der Fortsetzung des Satzes sich das *μοι* findet, das die Beziehung auf die Persönlichkeit des Sprechenden gewährleistet. Die Verbindung ist nach dem Schema *ἀπὸ κοινοῦ* gegeben. Die bereits herangezogene Stelle im 9. Buch der Ilias[2] lehrt nun freilich, wie wir uns das Herbeibeten der Erinyen vorzustellen haben. Das Gebet der Penelope muß gleichfalls ein Gebet um Rache sein, d. h. in unserem Sinne nichts anderes als eine Verfluchung des verräterischen Sohnes. Deutlicher würde man also sagen: die Mutter wird die Erinyen „herbeifluchen“.

An dieser Stelle sei auf eine merkwürdige Unterscheidung hingewiesen, die der deutsche Volksglaube macht. Hier gilt nämlich durchaus die Regel, daß man Gewalt über gute Geister

---

[1] 46 *ὣς φάτο λισσόμενος μέγα νήπιος· ἦ γὰρ ἔμελλεν οἷ αὐτῷ θάνατόν τε κακὸν καὶ κῆρα λιτέσθαι.*

[2] S. o. S. 18.

durch Gebet, über böse dagegen durch Fluchen gewinnt.[1] So z. B. bei dem Irrlicht, das man natürlich zum Verschwinden bringen will. Mit Beten kann man ihm nichts anhaben, im Gegenteil es nur aufstacheln, ein Fluch dagegen läßt es verlöschen. Anderseits ruft der Fluch den Teufel herbei. In beiden Fällen dokumentiert der Fluch seine Macht im gewünschten Sinn. Es ist ein durchaus ähnlicher Fall, wenn der Dichter der Ilias schildert, wie die Mutter des Meleagros Flüche ausspricht über den Sohn und die Erinyen aus dem Erebos heraufzieht. So werden auch Penelopes Flüche, wenn sie über Telemachos ausgesprochen werden, die Erinyen herbeiziehen, zu denen sich die Mutter im Gebet wendet.

Hier wollen wir in unserer Betrachtung Halt machen und zurückblicken. Es hat sich ergeben, daß an der behandelten Odysseestelle zweifellos von einem befürchteten „Fluch“ der Mutter die Rede sein muß. Nun erhebt sich weiter die Frage, ob wir die Worte als Parallele zur Totenbescheltung verwenden dürfen. Und da hat die eingehendere Interpretation der Stellen zweifellos aufklärend gewirkt. Wir wollen kurz die Ergebnisse

---

[1] Vgl. die Teufelsbeschwörung bei Schambach und Müller *Niedersächsische Sagen* S. 368 zu Nr. 261, 2. Mit Fluchen gewinnt den Beistand des Teufels der Schäfer bei Bartsch *Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg* Nr. 555. Im allgemeinen glaubt man, daß Fluchen den Teufel herbeizieht (Schönwerth *Aus der Oberpfalz* III, S. 126), es gibt Macht über die Geister ebenda I, S. 221, vertreibt einen Geist, den man gern entfernt hätte, ebenda III, S. 153. Vgl. auch Schambach und Müller *Niedersächsische Sagen* Nr. 138, 2, Gradl *Sagenbuch des Egergaus* Nr. 113, Wolfs *Zeitschrift für D. Mythologie* II, S. 90. Wie die Irrlichter (Wuttke *Volksaberglaube* S. 762), kann man die wilde Jagd durch Fluchen vertreiben (Bartsch Nr. 23, S. 18 unten, vgl. Kuhn und Schwartz *Sagen usw.* S. 277, Nr. 3 am Schluß). Ähnliches glauben die Ungarn, s. Wlislocki *Volksglaube der Magyaren* S. 35, S. 124. Das heißt doch sozusagen: man kann vom bösen Geist das erlangen, was man will, wenn man flucht. Freilich kommt der Teufel oft auch recht unerwünscht zu einem Flucher. Bemerkenswert ist das Befluchen der Diebe, womit man sie zwingt, ein gestohlenes Gut wiederzubringen (Mannhardt *Zeitschrift für D. Mythologie* IV, S. 129).

hervorheben. Wer die Hilfe des Toten gewinnen will, schilt ihn persönlich; nur das kann der Sinn der ὀνειδισμοί sein. In dieser Art wagt Klytämestra auch die Erinyen zu schelten, um sie zu erneuter Verfolgung ihres Opfers anzustacheln. In anderer Weise wirkt der Fluch; denn er muß über einen Dritten ausgesprochen werden; dann zwingt er die Erinys. „Den Erinyen fluchen“, falls man diese Übersetzung wählen will, kann nicht heißen, über sie selbst einen Fluch aussprechen, nur, ihnen die Erfüllung einer Verwünschung anheimgeben. So ist es in der Tat ein anderer Brauch, den wir bei Homer lebendig finden; ein Rest solcher Anschauungen dürfte das „Totbeten“ sein, wie es noch in modernem Aberglauben geübt wird. Im deutschen Mittelalter war es nicht ungewöhnlich, daß man einem anderen 'den bösen Feind anwünschte'; dies ist sogar wörtlich dasselbe.[1]

[1] Vgl. Beneke *Von unehrlichen Leuten*[2] S. 87 Anm.

Der chinesische Küchengott (Tsau-kyun)

Von Missionar **A. Nagel** in Lilong

Der chinesische Küchengott oder — genauer übersetzt — Herdfürst ist eine der ältesten, bekanntesten und volkstümlichsten Göttergestalten im chinesischen Pantheon und hat seit uralten Zeiten bis heute einen bedeutenden Einfluß auf das chinesische Volks- und Familienleben ausgeübt. Trotzdem ist seine Geschichte in mystisches Dunkel gehüllt und hat eine überaus legendenhafte Ausschmückung erfahren. Dennoch wollen wir versuchen, dieser Geschichte nachzuspüren, und sehen, was sich auf Grund der verschiedenen Überlieferungen über den chinesischen Küchengott ermitteln läßt, zunächst über

1 Namen und Herkunft

a) Nach der vorbuddhistischen Überlieferung (d. h. vor Einführung des Buddhismus in China, also der Zeitraum vor dem Jahre 67 n. Chr.). Die ältesten chinesischen Literaturdenkmäler und Werke, welche von ihnen abhängig sind, geben die verschiedensten Erklärungen über Namen und Herkunft des Küchengottes. Die „Enzyklopädie der Sitten und Gebräuche“, das alte „Kalendarium von Hu-nan und Hu-peh“, sowie das „Buch der Riten“ belehren uns, daß der fünfte der fünf mythischen Kaiser[1], Tschan Hyuh (ca. 2513—2435 v. Chr.), einen Sohn (Beamten?) namens Li hatte, welcher Direktor des (Opfer-) Feuers war. Nach seinem Tod wurde er zum Gott des Feuers erhoben und ihm am Herd Opfer dargebracht. Hwai

[1] Die fünf mythischen Kaiser sind: Fuh-hi (ca. 2852—2737 v. Chr.), Yam-ti (2737—2697 v. Chr.), Wang-ti (2697—2597 v. Chr.), Schau-hau (2597—2513 v. Chr.), Tschan Hyuh (2513—2435 v. Chr.).

Nam-tse[1] (ca. 122 v. Chr.) erzählt: „Yam-ti[2] hat durch den Einfluß des Feuers das Reich regiert. Nach seinem Tod huldigte und opferte man ihm als Herdgeist; daher auch sein Name „Flammenkaiser“ (oder göttliche Flamme?).“ Eine andere Notiz lautet: „Wang-ti[2], der gelbe Kaiser, hat den Herd erfunden und wurde nach seinem Tod zum Herdgeist.“ Der Kommentator der Werke des Philosophen Tschwang-tse (ca. 350 v. Chr.) berichtet, den Küchengott erwähnend: „Der Herdgeist heißt Ki (= Haarflechte). Er ist in helles Rot gekleidet, welches dem Feuer gleicht, und ist anzusehen wie eine hübsche, liebliche Jungfrau.“ Dazu würde stimmen, was im „Buch der Riten“[3] steht. Dort werden an einer Stelle die Geister des Feuers und des Herdes identifiziert und als weibliche Wesen gedacht. Da heißt es: „Holz wird in den Flammen verbrannt für den Au-Geist. Dieses Opfer für Au ist ein Opfer an alte (abgeschiedene) Frauen und besteht im Darbringen von (mit Eßwaren) gefüllten Schüsseln und Krügen mit Wein.“ Der Kommentator erklärt den Ausdruck „Au“ und sagt: „Au bedeutet die Herdgeister, und die Herdgeister sind die Geister des Feuers.[4] Diese Geister sind die Manen unserer früheren Köche und heißen daher „alte Frauen“.“[5] Daraus geht hervor, daß die alten chinesischen Küchengötter mit den Geistern (bzw. dem Geist) des Feuers[6] identisch sind und zunächst die Manen früherer weiblicher Köche, d. h. weiblicher Familienglieder vorstellen und etwa den altrömischen Laren entsprechen; denn sie sind die eigentlichen Haus- und Familiengötter ge-

[1] Bedeutender taoistischer Schriftsteller. [2] S. 23 Anm.

[3] Unter dem Kapitel: „Zeremonialgeräte“.

[4] Nach Lun-yü (*Konf. Analekten* III, 13) war der Au-Geist ursprünglich ein sehr bedeutender Lar familiaris neben und über dem Herdgott, scheint aber bald von diesem verdrängt und in denselben verschmolzen worden zu sein.

[5] Demnach waren im alten China hauptsächlich Frauen die Köche, während es heute vorwiegend die Männer sind.

[6] Sonst werden auch Suinyin und Kuan als Erfinder des Feuers genannt, aber nirgends mit dem Herdgeist in Verbindung gebracht.

worden, die Hüter und Beschützer des Herdes, als des Mittelpunktes und Heiligtums, um welches sich das häusliche Leben und Treiben der Familie bewegt.

Diese Betrachtungsweise wird auch durch die Bedeutung des Wortes Herd (tsau) gestützt. Die Bedeutung von tsau ist nämlich: verbrennen, kochen, zubereiten, zurichten.[1] Also ist der Herd der Ort, wo Speisen zubereitet und gekocht werden, und der Küchengott oder Herdfürst — der heute wesentlich singularisch gedacht und verehrt wird — ist der Beschützer des häuslichen Herdes und Herr des Lebens oder des Schicksals der Familie, wie sein anderer Name S-min-tsau-kyun besagt.

Nach einer anderen Stelle des „Buches der Riten“ ist der Küchengott einfach der beim Kochen aufsteigende Dampf. Doch hat diese Ansicht, scheint es, keine Vertreter gefunden.

b) Die buddhistische Überlieferung hat, nachdem der chinesische Buddhismus den Küchengott aus der altchinesischen Volksreligion in sein Pantheon aufgenommen hatte, unter teilweiser Anlehnung an die alte Überlieferung, dessen Geschichte äußerst phantastisch, legendenhaft ausgeschmückt und mit niederen, vulgären Zügen durchsetzt, und zwar schon in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung. So heißt es z. B. in einem chinesisch-buddhistischen Sammelwerk aus dieser Zeit: „Der Herdgeist heißt Wui und hat das Aussehen eines hübschen Mädchens. Auch heißt er Tschong-tan, mit dem Titel Tse-kok. Seine Frau heißt Khin-khi. Er hatte sechs Töchter, welche sämtlich zu Gottheiten erhoben wurden, mit dem Auftrag, das Verhalten der Menschen zu beaufsichtigen und zu erforschen. Er selbst wurde Minister des Himmels- oder Perlenkaisers (höchste

[1] Plath *Religion der alten Chinesen* S. 48 hält es für nicht unwahrscheinlich, daß man sich den chinesischen Küchengott ursprünglich in Tiergestalt vorgestellt habe, wozu ihm die Zusammensetzung des Schriftzeichens Tsau in einer bestimmten Form einen kleinen Anhaltspunkt zu geben scheint.

buddhistische Gottheit in China), Kommandeur seiner Metropolis usw., auch erhielt er den Namen „Zerstörer“.“

Tiefer steht die folgende Überlieferung. Nach dieser war der Herdgeist früher ein Mann namens Tschong-tan. Er führte ein sehr leichtfertiges Leben, dem er durch Selbststrangulierung ein Ende bereitete. Trotzdem wurde er zum Küchengott erhoben. — Eine andere sehr verbreitete Legende lautet: „Ein armer Mann namens Tschong-tan verheiratete sich und wurde schnell reich; da verstieß er die Frau, welche ihm Glück gebracht hatte. Diese wanderte heimatlos und verlassen umher, bis sie an eine einsame Hütte kam. Darin saß ein alter Mann, dem sie ihre traurige Geschichte erzählte. Er heiratete sie, und die beiden lebten miteinander in der Hütte, bis sie reich geworden waren und der Mann sich ein schönes großes Haus bauen konnte. Während man den Herd setzte, kam ein Bettler an die Tür und die Frau merkte, daß das ihr erster Mann war. Sie wollte ihn mit Geld beschenken, aber in dem Augenblick kam ihr zweiter Mann dazu. Der erste verbarg sich im Herd und wurde nie wieder gesehen. Er ward Küchengott und ist es bis heute geblieben.“ — Mehr verbreitet und volkstümlich ist eine Variante dieser Erzählung. Auch sie erzählt, daß der Küchengott ursprünglich ein Mann namens Tschong A-ngi oder Tan war. Von Haus aus reich, geriet er ins Hasardspiel und verspielte schließlich sein ganzes Vermögen. Als einziger Besitz blieb ihm noch seine Frau. Seine Freunde rieten ihm, diese zu verkaufen, da er dadurch in den Besitz von etwa 400 Mark komme, mit denen er das Glücksspiel fortsetzen und schließlich doch noch viel Geld gewinnen könne. Nur zu gerne folgte er diesem Rat. Die Frau wurde um den genannten Preis verkauft, und Tschong-tan, statt etwas zu gewinnen, verspielte auch dieses Geld vollständig, so daß er an den Bettelstab geriet. Auf seinem Bettelgang kam er in das Haus eines reichen Mannes. An diesen war, ohne daß Tschongtan es wußte, seine Frau verheiratet worden. Er erkannte seine

frühere Frau nicht, aber sie ihn, gab sich ihm jedoch nicht zu erkennen. Sie spendete ihm aber jetzt und so oft er kam mehr Reis als anderen Bettlern und redete ihm zu, er möge nur recht oft kommen und holen, was er brauche. Am letzten Tag des Jahres kam er denn auch wieder und bettelte etwas mehr denn sonst, damit er das Neujahr doch mit einigem Überfluß fröhlich feiern könne. Die Frau hieß ihn Wasser tragen und einige andere Geschäfte im Haus verrichten, worauf sie ihm 30 Brötchen schenkte, in welche sie je einen Silberdollar gebacken hatte. Tschong-tan ging fröhlich von dannen, ohne zu ahnen, wie reich er beschenkt war. Auf dem Heimweg mußte er über einen Fluß setzen. Der Fährmann sah, wie reich Tschong-tan mit Brötchen beschenkt war, und dachte: der ißt sie doch nicht alle. So machte er ihm das Angebot: Gib mir deine Brötchen, ich will dir zwei Liter Reis dafür geben. Freudig ging der Bettler auf den Tausch ein. Doch rasch war der Reis aufgebraucht, so daß Tschong-tan nach zwei Tagen den Bettelstab wieder ergreifen mußte. Abermals führte ihn sein Weg in das Haus jenes Reichen, dessen Gattin so gütig gegen ihn war. Als die Frau ihn mit dem Bettelstab erblickte, ahnte sie Schlimmes. Sie rief ihn in die Küche und fragte, ob er die 30 Brötchen gegessen und das Geld darin gefunden habe. Nicht ein einziges, entgegnete er betroffen und erzählte ihr den erwähnten Tausch mit dem Fährmann. Darüber geriet die Frau in aufwallenden Zorn, gab sich ihm als seine frühere Frau zu erkennen und schalt ihn gehörig aus. Dabei ergriff sie einen Besen und bearbeitete ihm damit derart den Kopf, daß er tot zusammenbrach. Das lag jedoch nicht in ihrer Absicht; deshalb kam sie beim Anblick des Toten in die größte Verlegenheit. Wie sollte sie ihr Vergehen verheimlichen und gutmachen! Bald hatte sie mit sich Rat gehalten und den Beschluß gefaßt, den Leichnam in einen großen Korb zu packen. Als dies geschehen, überdeckte sie ihn mit einer Menge Kehricht usw., befahl ihren beiden Sklavinnen, den

Korb an den Fluß zu tragen, ins Wasser zu werfen, einige Räucherstäbchen am Ufer aufzustecken und zu rufen, der Tote (d. h. sein Geist) möge doch ja nicht in das Haus zurückkommen, wo er erschlagen worden. Da die Frau ihn aber am Herd erschlagen hatte, fürchtete sie, er werde doch wiederkommen und sich an ihr rächen. Sie errichtete ihm daher auf einem Vorsprung oberhalb des Herdes einen Geistersitz und versprach, ihr Leben lang ihm dienen und opfern zu wollen, er möge sie nur nicht quälen und Rache an ihr nehmen. Als die Nachbarn diesen neuen Götzendienst sahen, fragten sie nach seiner Bedeutung. Die Frau erklärte ihnen: der auf dem Geistersitz throne, sei der Herdfürst, der Beschützer des Hauses. Alle waren darüber erfreut und folgten ihrem Beispiel, richteten ebenfalls einen Geistersitz für den Küchengott an ihrem Herd ein und opferten ihm. Glück und Wohlstand kehrten darauf in die betreffenden Familien ein, und so verbreitete sich die Sitte der Verehrung des Küchengottes rasch über das ganze Reich.

Das ist der wesentliche Bestand der schriftlichen und mündlichen Tradition über den Küchengott. Während unter a) eine mehr philosophische Erklärung desselben versucht wird, ist unter b) eine sehr vulgäre, dem Verständnis der unteren Schichten des Volkes angepaßte in den Vordergrund getreten, die sich aber fast gar nicht an die ältere Geschichte und richtige Tradition anschließt und daher ohne historischen Wert ist. — Fassen wir kurz zusammen, was sich über die Geschichte des Küchengottes sagen läßt: 1. Wird er mit drei der fünf mythischen Kaiser in Verbindung gebracht (vgl. S. 23). Er soll Direktor des (Opfer-) Feuers unter Kaiser Tschan-Hyuh, dann Kaiser Yam-ti und Wang-ti selbst gewesen sein. 2. Die Geister des Herdes sind die Manen abgeschiedener weiblicher Familienglieder (Köchinnen). 3. Soll der Küchengott und der Gott des Feuers identisch sein. 4. Soll er ursprünglich ein gewöhnlicher Mensch gewesen und nach seinem Tod zum Küchengott erhoben

worden sein. Und merkwürdig! Gerade diese letztere, legendenhafte Überlieferung ist in China populär geworden und hat den Kultus und die Bedeutung des Küchengottes verallgemeinert, befestigt und erhöht, wie ein Blick auf

2 Seine religiöse Bedeutung in China

deutlich zeigt; wird doch sein Kultus von keiner chinesischen Familie unterlassen.

a) Ort und Zeit seiner Verehrung. Der Ort der Verehrung des Küchengottes ist in der Regel am Herd oder in der Nähe desselben, wo eben der Gott seinen Sitz hat. Derselbe befindet sich in der Regel auf einem Mauervorsprung über dem Herd oder an der Seite desselben an der glatten Wand, zuweilen auch in einer Nische. In manchen Familien steht sein Bild sogar im Hauptraum des Hauses. Das „Buch der Untersuchungen über die Geister“ schreibt vor: „Wenn in irgendeinem Haus ein Herd gebaut wird, soll seine Feueröffnung nach Westen schauen.[1] Der Kessel[2] muß so gesetzt sein, daß er nach allen vier Seiten hin neun Zoll von der Herdaufmauerung entfernt ist. Der Herd muß mit Ziegelsteinen und geriebener Erde aufgebaut werden. Und wenn fertig gemauert, darf nichts mehr daran geklopft, gebohrt und gemauert werden. Das sind die Regeln für den heiligen Herd.“ Weil sich der Herd und der Sitz seines Gottes auf der Ostseite der Küche befinden, heißt der Küchengott auch „Herdfürst der östlichen Küche“. Auch heute noch hält man sich vorzüglich an die Regel, daß, wo immer möglich, man den Herd auf der Ostseite der Küche (oder des Zimmers) anbringt, um auch dem Herdgeist seinen gebührenden Sitz dort einräumen zu können.

---

[1] Danach soll der Herd auf der Ostseite der Küche errichtet werden, damit auch der Herdgeist seinen Sitz dort bekomme.

[2] Der chinesische Herd hat auf seiner Oberfläche nur eine runde Öffnung zum Aufsetzen des Kessels, des wesentlichsten Kochgeschirres der chinesischen Küche.

Warum gerade auf der Ostseite? Weil diese Seite als Ehrensitz zur Linken[1] des Himmelsgottes (oder Perlenkaisers) gilt, welcher im Norden thronend, mit dem Angesicht gegen Süden gewendet, gedacht wird, wie dies bei dem chinesischen Kaiser tatsächlich der Fall ist. Kann aber aus irgendeinem Grund der Herd nicht an der Ostseite angebracht werden, dann wird sehr oft der Sitz des Küchengottes wenigstens an die Ostwand verlegt. Doch herrscht hierin keine absolute Regel, nur muß seiner Verehrung die vorschriftsmäßige Sorgfalt zugewendet werden.

Um nun diese wichtigste häusliche Gottheit oder deren Sitz darzustellen, bedienen sich sehr viele Familien nur eines roten oder gelben Streifens Papier, mit der Aufschrift: Herd- oder Küchenfürst, Herr des Lebens (oder Schicksals) der Familie, Herdfürst der östlichen Küche, und kleben ihn an den Geistersitz. Viele verschaffen sich auch das Bild dieses Gottes[2], in der Regel auf einen Bogen weißes[3] Papier gemalt, und befestigen es an seinem Thron. Auch hölzerne, steinerne und metallene Darstellungen des Küchengottes kommen vor. In manchen Häusern leisten ihm Bilder von Haustieren, Hausgeräten, besonders Schüsseln usw., Gesellschaft, um ihn als höchsten Gott über alles im Hause und was zur Familie gehört, erscheinen zu lassen. Diese Bilder und Inschriften werden jedenfalls am letzten Tag jedes Jahres erneuert. Bei weitem die meisten aber werden innerhalb des Jahres öfters erneuert, da sie sehr leicht zerreißen, sich von der Wand lösen und durch Ruß und Schmutz bald zugrunde gehen.

Was die Zeit des Kultus für den Küchengott betrifft, so gibt es Gelegenheiten genug zur Ausübung seiner religiösen

---

[1] In China gilt die linke Seite als Ehrenseite.

[2] Auch eine weibliche Form kommt vor, offenbar nach der unter 1. erwähnten Überlieferung, wonach der Küchengott einem hübschen Mädchen gleichen soll.

[3] Um die Reinheit des (Herd-) Feuers bzw. Küchengottes anzudeuten.

Verehrung. Die Legende läßt den „Herdfürst“ am 3. Tag des 8. Monats (eine andere am 14. Tag des 7. Monats) Geburtstag feiern. An diesem Tag wird ihm eifrig geopfert und allerhand Reverenzen erwiesen. Jede Familie, vom Kaiser bis zum geringsten Untertanen herab, bringt ihrem Küchengott Opfer dar und betet ihn an. Gewöhnliche Opfertage sind der 1. und 15. Tag jedes Monats, welche, da die Chinesen das Mondjahr haben, mit dem Neumond und Vollmond zusammenfallen. An diesen Tagen werden vor dem Küchengott in der Regel nur Kerzen und Weihrauch angezündet. Ganz fromme Familien wiederholen diese Zeremonie jeden Tag und fügen ihrem Opfer auch Speisen und Süßigkeiten bei, um ihren höchsten Hausgott gebührend zu ehren. Außer dem erwähnten Geburtstag gelten als besondere Festtage für den Küchengott ein je im 1., 4., 5. und 8. Monat vom Tagewähler zu bestimmender Glückstag; ferner der 4., 14. und 24. Tag des 6. Monats, wo dem Küchengott in manchen Gegenden Dankopfer (Ernte- und Dankfest!) dargebracht werden, und der Tag der Wintersonnenwende. Nach einer Erzählung soll am letztgenannten Tag, zur Zeit der Han-Dynastie (206 v. Chr.—221 n. Chr.), der Küchengott einem Mann namens Yim Fong-tse in Nam-yang (Ho-nanprovinz), während er seine Mahlzeit zubereitete, erschienen sein. Der Mann verbeugte sich mehrmals zum Gruß und empfing ihn aufs zuvorkommendste. Er schlachtete einen roten Hund (nach einer Variante ein gelbes Schaf), den er gerade im Hause hatte, und opferte ihn dem Gott, indem er vorgab, es sei eine Ziege. Von da an wurde der Mann fabelhaft reich, und deshalb opfert das ganze Volk seinem Küchengott an diesem Tage in außerordentlicher Weise, um von ihm ebenfalls mit Reichtum und Segen beglückt zu werden. So ist dieser Tag in China ein berühmter Festtag für den Tsau-kyun geworden. — An diesen besonderen Festtagen werden dem Küchengott auch besondere Opfer dargebracht, bestehend in allerlei Wein, Speisen, Früchten Konfekt, Kerzen und Weihrauch. — Der ungleich wichtigste

Festtag für den Küchengott ist jedenfalls der 24. Tag (in manchen Gegenden der 23.) des 12. Monats, vor seiner Himmelfahrt, in Audienz zum Perlenkaiser (oberster Gott!). An diesem Tag werden ihm nicht nur die genannten reichen Opfer dargebracht, sondern auch eine Menge Silber- und Goldpapier, papierene Pferde und Wagen nebst Dienern für seinen Bedarf unterwegs verbrannt. Dasselbe geschieht bei seinem Abstieg am letzten Tag des Jahres.[1] — Im 4. und 10. Monat bringt ihm der Kaiser besondere Opfer dar.[2]

b) Welches ist nun die Art und Weise der Verehrung des Küchengottes? Wählen wir als illustratives Beispiel das Fest vor seiner Himmelfahrt am 24. Tag des 12. Monats. Jede chinesische Familie beeilt sich, an diesem Tag dem Tsaukyun die möglichst höchste Ehre zu erweisen. Hühner-, Enten-, Ziegen- und Schweinefleisch, Fische der verschiedensten Art, süße Kuchen, geschälte Orangen, Wein, Tee, Kerzen, Weihrauch und Scheingeld (Gold- und Silberpapier) werden vor ihm auf einem Tisch aufgestellt. Das Familienhaupt kniet vor ihm nieder und beugt sein Haupt dreimal zur Erde. Manchmal vollziehen alle erwachsenen Familienglieder, eines nach dem anderen, dieselbe Zeremonie und sprechen ihren Dank aus für die ihnen während des verflossenen Jahres vom Küchengott gespendeten Gnaden und Gaben. Während dieses Kultusaktes brennen die jüngeren Familienglieder Feuerwerkskörper ab, um auch ihrerseits dem Herdgott die schuldige Ehrerbietung und Verehrung zu beweisen. — Nach dieser feierlichen Opferszene wird das Bild des Gottes nebst dem ihm gespendeten Scheingeld, Papierpferden, -Wagen, -Dienern usw. auf ein Strohbündel

---

[1] In manchen Gegenden Chinas wird der Küchengott erst am 4., in wieder anderen erst am 5. Tag des ersten Monats zurückerwartet, und zwar mit brennender Lampe, um ihm zu zeigen, daß man seiner harrt und ihn begrüßen will.

[2] Nach Li-ki, dem *Buch der Riten*, Kap. Yei-ling wurde schon seit alten Zeiten vom Kaiser und seinen Vasallenfürsten für das Volk dem Herdgeist geopfert, besonders in der Sommerzeit.

gelegt, angezündet und verbrannt und also seine Auffahrt in den Himmel bewerkstelligt. Die Chinesen glauben nämlich, daß der Küchengott an diesem Tag gen Himmel steigt und dort dem Perlenkaiser, dem höchsten Gott, Bericht erstattet über das Verhalten der Familienglieder während des verflossenen Jahres. Deshalb wird ihm vor seinem Aufstieg auch ein so üppiges Mahl geopfert, damit er mit den besten Eindrücken von der Familie vor dem obersten, gestrengen Richter erscheine und dann womöglich nur Gutes von der Familie berichte. — Manche Familien verstreichen ihrem Küchengott vor seiner Himmelfahrt mit süßem, klebrigem Naschwerk den Mund, damit er ihn überhaupt nicht öffnen und berichten kann, weil er vielleicht zu viel Böses und Sündhaftes berichten müßte. — Nach anderer Auffassung, welche den Chinesen ebenfalls geläufig ist, hat das Fest folgenden Sinn: Die Familie bringt an diesem Tag ihre Wünsche vor den Küchengott als ihren Mittler, damit er sie vor den höchsten Herrn im Himmel bringe und Schutz und Segen für die Familie im bald anbrechenden neuen Jahre erflehe. Denn der Küchengott wird als ein sehr einflußreiches Geistwesen gedacht, und man glaubt seinen Einfluß für das eigene Wohl verstärken zu können, wenn man ihn mit dem größten Respekt behandelt, besonders gegen Ende des Jahres, wenn er im Begriff steht, zu seinem höchsten Herrn im Himmel in Audienz zu gehen, um seinen Jahresbericht über die Familie zu erstatten. Deshalb liegt der Familie sehr daran, ihren Küchengott mit den besten Eindrücken der Gastfreundschaft und Generosität vom Hause scheiden zu lassen. Er erscheint als eine Art Hausspion, der sich über das Verhalten der einzelnen Familienglieder die genaueste Kenntnis verschafft, obwohl seine eigentliche Domäne strenggenommen nur die Küche ist. Daher die großartige Ehrfurcht und Verehrung.

c) Aus alledem ist ersichtlich, wie groß die Bedeutung des Küchengottes im chinesischen Volks- und Familienleben

ist, und zwar schon seit uralten Zeiten.[1] Außer dem Ahnenkultus hat sich kaum ein religiöses Gebilde aus der altchinesischen Religionsgeschichte bis heute so zäh erhalten und eine so weitgehende Bedeutung im religiösen Leben der Chinesen erlangt, als eben der Küchengott. Gegen 60 Millionen Bilder und schriftliche Darstellungen desselben werden regelmäßig zweimal in jedem Monat (am 1. und 15. Tag) angeklebt, angebetet und ihnen geopfert. Obgleich er in der Küche nur ein bescheidenes Plätzchen einnimmt, welches ganz verräuchert und schmutzig ist, und sein Bild um nur einige Pfennige gekauft werden kann, ist er doch der Herr des Hauses und der Familie. Ein Sprichwort sagt: Jedes Reich hat nur einen Kaiser, jede Familie nur einen Herrscher.[2] Dieser Herrscher der Familie ist der Küchengott. Seine Aufgabe ist, wie wir gesehen haben, eine zweifache: 1. erforscht er genau die Sünden und Fehler, aber ebenso die guten Werke der Familienglieder und registriert sie, um sie am Ende des Jahres dem Perlenkaiser zu berichten; 2. steht er als Mittler zwischen der Familie und Gott (Perlenkaiser). So ist er Gegenstand der Furcht und Verehrung. Denn außer seiner jährlichen Generalaudienz beim höchsten Gott erscheint er auch am Ende jedes Monats zur Privataudienz bei ihm und berichtet ihm über das Verhalten der Familie. Schwere Sünden werden mit Abzug von 300, leichtere Vergehen mit Abzug von drei Lebenstagen bestraft. Kann der Küchengott viele gute Werke aus der Familie berichten, so erlangt sie Glück und Verlängerung des Lebens. Haben aber die Familienglieder vielfach gefehlt, so trifft sie, außer der Lebensverkürzung, allerlei Unglück und Not. So heißt es in einem „Buch über den Küchengott“: Er soll die Verehrung der ganzen Familie genießen, denn er schafft ihr Ruhe und Wohlergehen und erforscht ihr Gutes und Böses.

[1] Vgl. Lun-yü (*Konfuz. Analekten*) III 13,1.

[2] Sonst eignet nur dem Familienoberhaupt der Titel „Herrscher des Hauses“, hier aber wird er auf den Küchengott übertragen.

Er verfügt über das Leben der einzelnen Familienglieder, kann es verlängern oder verkürzen, kann die Familie reich und angesehen oder arm und gering machen. Er ist auch Hüter der Ämter und Einkommen, ist Herr in den Wohnungen der Menschen bei Tag und bei Nacht. Was unter den Menschen vorgeht, ist ihm alles bekannt, und er verzeichnet genau ihr Gutes und Böses, Verdienst und Tugend. Nicht das Geringste bleibt ihm verborgen, und schneller als Schatten und Echo belohnt er mit Glück und bestraft er durch Unglück. — Fromme Anhänger des Buddhismus im Verein mit Buddhistenpriestern ergreifen daher oft gerne die sich darbietenden Gelegenheiten, das chinesische Volk zu ermahnen, dem Küchengott ja mit allem Fleiß und größter Pünktlichkeit die schuldige Verehrung zu zollen, um sich in seine Gunst zu setzen oder darin zu erhalten. So heißt es in einem Traktat: Von allen Hausgottheiten, welchen geopfert werden soll, ist der Küchengott unstreitig die bedeutendste. Zwar verehrt das Volk auch Götter außerhalb des Hauses, aber gibt es auch nur einen einzigen, der mächtiger wäre als der Küchengott? Darum hütet euch wohl, ihn zu mißachten oder seine Opfer und Verehrung zu vernachlässigen. Hütet euch vor allem, ihn zu beleidigen! Möchte doch jedes Familienhaupt dessen eingedenk sein, daß es unstatthaft ist, Kinder und Sklaven sich am Herd tummeln zu lassen und den Gott durch Gesang und Geschrei zu belästigen. Niemals sollte Rind- und Hundefleisch[1] darauf gekocht, niemals Haare, Knochen und beschriebenes Papier[2] darin verbrannt werden.

[1] Dieses Verbot ist merkwürdig. Rindfleisch wird in China zwar wenig gegessen, dagegen wird Hundefleisch, besonders von den Hakkachinesen, sehr gerne und in Menge verspeist, nachdem es auf dem Herd zubereitet worden ist, und kein Chinese sieht das als eine Verfehlung an. — Dagegen heißt es im Volksmund: Wer dem Küchengott Hunde opfert, wird großes Unglück haben, und wer Hundsknochen ins (Herd-) Feuer wirft, wird einen verrückten Sohn bekommen.

[2] Die chinesischen Zeichen gelten als heilig, deshalb soll beschriebenes Papier extra gesammelt und als Opfer verbrannt werden, aber nicht im

Kleider dürfen nicht daran getrocknet werden, nur reine Hände ihn angreifen. Eine Wöchnerin soll nicht am Herd sitzen, noch etwas auf ihm kochen. Messer und Beil soll nicht auf ihn gelegt, Besen und andere Geräte nicht an ihn gelehnt werden. Es ist verboten, Ingwer, Zwiebeln, Knoblauch und Rettiche auf ihm zu schneiden oder zu zerreiben, noch Feuer vom Herd zu nehmen, um Weihrauch für andere Gottheiten damit anzuzünden, noch mit schmutzigem Holz Speisen zu kochen. Denn es ist nicht sicher, ob nicht am Ende diese Verbrechen, obgleich sie nicht vom Hausvater selbst begangen wurden, doch an ihm gestraft werden. Wir wünschen daher um seinetwillen, er möge Frauen, Sklaven und Kinder dazu anhalten, den Platz vor dem Herd stets hübsch sauber und in Ordnung zu halten, sich tadellos dort aufzuführen, jeden Neu- und Vollmond Weihrauch und Papierlaternen zu Ehren des Gottes anzuzünden und am Abend des 30. Tages jedes Monats ihm mit Andacht die gebührende Verehrung zu erweisen. Dann wird der Gott sich befriedigt fühlen, das Heim wachsen und gedeihen lassen; Glück und Segen werden sich einstellen, Kinder und Lebensjahre sich mehren. — Hat aber der Mann oder die Frau einen Fehler begangen und bereut und verbessert ihn, so wird ihr Wohlergehen unerschöpflich sein. Wenn irgend jemand in der Familie sich unwohl fühlt oder etwas nicht nach Wunsch und Willen geht, so kommt es sicher daher, daß der Küchengott beleidigt wurde. Darum haltet euch vor ihm von Sünden rein, dann wird die ganze Familie Glück, Frieden und Wohlsein genießen bis zum höchsten Greisenalter.

Solche Ermahnungen verfehlen denn auch nicht, auf viele Chinesen Eindruck zu machen, so daß die Verehrung des Küchengottes noch ernster betrieben wird als vorher. So müssen z. B. Kinder, die von einer Reise heimgekehrt sind, gleich nachdem sie die Eltern begrüßt haben, den Küchengott

Herd. Beschriebenes Papier darf in China auch nicht zu kommunen Zwecken verwendet werden.

anbeten. Wenn Schweine fett werden, schreibt die Hausmutter das seiner Gunst zu und bringt ihm ein Dankopfer, nachdem sie dieselben verkauft hat. Bei allen Familienereignissen, großen und kleinen Unternehmungen usw. muß der Küchengott berücksichtigt werden. Daher grenzt die Bedeutung seines Kultus in der chinesischen Familie an die des Ahnendienstes.

Aber nicht nur das äußere, auch das innere Verhalten der Chinesen wird vielfach durch den Küchengott bestimmt. Die Chinesen glauben nämlich nicht nur an die sündenrächende Macht des Herdgeistes, sondern auch an seine Allwissenheit, welche der Menschen Herzen und Gedanken erforscht. Den, welcher mit seinen Feueraugen alles sieht und durchdringt, hat man allen Grund zu fürchten, in Gedanken, Worten und Werken sich vor ihm in acht zu nehmen. Nicht selten kommt es vor, daß, wenn die Familie oder ein Glied derselben eine unrechte Handlung vorzunehmen beabsichtigt, man vorher das Bild oder den Sitz des Küchengottes mit einem Tuch verhängt, damit er das Böse nicht sehen und rächen könne. Anderseits werden auch Sündenbekenntnisse vor ihm abgelegt und Gebete um Sündenvergebung an ihn gerichtet, wie das folgende an ihn gerichtete Gebet beweist. Es lautet: Himmel und Erde haben den Herd gestiftet und den Menschen in seiner Vollendung gegeben. Zu dir steht meine Hoffnung, o Herdgeist, du werdest mich behüten. Ich erkenne, daß Gnade allein von dir kommt und alles Wohlergehen von dir ausgeht. Ich flehe dich inständig an, daß du von deinem Geistersitz das ganze Jahr hindurch mir Glück bescheren möchtest. Laß Angst und Schrecken ferne von uns sein. Vielleicht hat jemand, der Holz an den Herd getragen, dich gestoßen, unser Messer oder Beil dich berührt oder sind sonst viele Sünden gegen dich begangen worden, die wir nicht wegzutilgen vermögen. Die ganze Familie betet dich an und fleht zu dir mit Inbrunst und in schmerzlicher Reue um Vergebung aller ihrer Sünden. Ferner bitte ich dich inständig um Schutz und Bewahrung. Laß mein ganzes

Haus Glück und Frieden genießen, alt und jung sich des besten Wohlseins erfreuen. Wende stets alle Not und Trübsal von uns ab. Laß unseren Aus- und Eingang, unser Gehen und Ruhen von Glück und Segen begleitet sein, die ganze Familie in Frieden und Eintracht leben und fortwährend wachsen und gedeihen.

Die obigen Ausführungen zeigen, daß wir im Küchengott eine sehr bedeutende, einflußreiche chinesische Gottheit vor uns haben, deren uralte Geschichte wohl auch mit den religiösen Überlieferungen anderer Völker in Beziehung steht, die uns ebenfalls von der Heiligkeit und Göttlichkeit des Feuers und Herdes zu erzählen wissen. Daher hat die Beschreibung des chinesischen Küchengottes auch für die vergleichende Religionsgeschichte noch einiges Interesse, weshalb hier noch kurz

3 Seine allgemein religionsgeschichtliche Bedeutung

Erwähnung finden soll. Es würde ja zu weit führen und den Rahmen dieser Darstellung überschreiten, eine umfassende Vergleichung des chinesischen Küchengottes mit den Göttern und Geistern des Feuers anderer Völker anstellen zu wollen. Nur mit einer merkwürdig ähnlichen Erscheinung der alten priesterlichen Religion der Veden, nämlich mit Agni, der Opferflamme oder dem Gott des Feuers, möchte ich einen Vergleich ziehen. Der Rigveda enthält nämlich verschiedene Lieder, die an Agni gerichtet sind, welche die Priester während der Verrichtung ihrer religiösen Zeremonien zu rezitieren pflegten. Nach diesen Liedern hat Agni manche Ähnlichkeit mit dem chinesischen Küchengott. Sie preisen Agni, den Gott des Feuers, des mächtigen Elements, als Gott des Herd- und Altarfeuers, als Protektor des Hauses und der Familie, als Hohenpriester und Boten zwischen Göttern und Menschen.[1] Ähnliche Funktionen werden, wie wir gesehen haben, seit alter Zeit auch dem

[1] Vgl. Max Müller *Essays* I, 1. Teil, S. 31.

chinesischen Küchengott zugeschrieben. Zu näherer Vergleichung möge ein solches Lied des Rigveda in der Übersetzung bei Max Müller hier Platz finden.[1]

1. O Agni, nimm dies Opferscheit,
Nimm meinen Dienst in Gnaden auf,
Und leihe diesem Lied Gehör!

2. Ich diene, hochgeborner Gott,
Du Rossebändiger, Sohn der Kraft,
Mit diesem Scheit und Liede dir.

3. Laß deine Diener mit Gesang,
Du Reichtumspender, Liederfreund,
Du Schätzen Holder, dienen dir.

4. Du alles Guten Herr und Hort,
Sei weisen Sinnes, groß an Macht,
Und treib von uns die Feinde fort.

5. Er segnet uns mit Himmelsnaß,
Gibt uns unantastbare Kraft,
Und schenkt uns Speise tausendfach.

6. Du Jüngling, Bote, Priester, komm,
Verehrungswürd'ger, auf mein Lied,
Zum hilfsbedürft'gen Diener dein!

7. Du eilst ja durch dies Weltenpaar,
O Weiser, wie von Dorf zu Dorf
Ein freundgesinnter Bote läuft.

8. Ja weise bist du, bist uns hold,
So walte dieses Opfers gleich,
Und laß dich nieder auf dies Gras!

Der erste und zweite Vers dieses Liedes zeigt uns, daß die alten Brahmanen bei der Anbetung des Agni höchstwahrscheinlich nur ein Feuer anzündeten, ohne ihm ein Brandopfer darzubringen. Denn in Vers 1 sagt der Priester zu Agni nur „Nimm dieses Opferscheit“ und Vers 2: „Ich diene mit diesem Scheit (im Feuer) und Liede dir“, ohne irgendwelche Opfer-

[1] Max Müller a. a. O. aus *Rigveda* II 6.

gegenstände zu erwähnen. Hätte er ein Tier oder sonstige Opfer mit verbrannt, so würde er es ohne Zweifel im Liede aufgeführt oder wenigstens angedeutet haben. — Oben (1a) zitierten wir aus dem „Buch der Riten“ den Passus „Holz wird in den Flammen verbrannt für den Au-Geist“. Wir sahen, daß „Au“ die Manen von alten Frauen (Köchinnen), aber auch den Geist oder die Geister des Feuers und Herdes bezeichnet. — In Vers 3 und 4 wird Agni als Spender des Reichtums und als Schutzgott angerufen, welcher die Feinde vertreibt und Unglück abwendet von denen, die ihn verehren. Wir haben gesehen, daß der Küchengott auch Herr des Lebens und Schicksals heißt und auch als solcher angerufen wird, der das Los der ganzen Familie in der Hand hat und bestimmt, und daß, sobald die Familienglieder ihm zu seiner Zufriedenheit dienen, er der ganzen Hausgenossenschaft Glück, Reichtum und Wohlergehen bescheren werde. Dazu kommt noch, daß Agni und der Küchengott als mit gleichen Eigenschaften begabt gedacht werden. Diese Eigenschaften verdanken beide zweifellos ihrer gemeinsamen Würde als Götter des Feuers. Durch ihre Vermittelung steigen Brandopfer auf zu den Göttern. Weil nun Opfer das Mittel ist, durch welches die göttliche Gunst erlangt werden kann, so ist der Gott des Feuers der Mittler, welcher durch die dargebrachten Opfer die Götter besänftigt, geneigt macht und dadurch selbst in den Stand gesetzt wird, die Familie mit Segen und Reichtum zu beglücken. — Sobald Agni und der Küchengott als Götter des Feuers überhaupt und des Altarfeuers insbesondere eingesetzt waren, treten sie auch als Boten zwischen den Opfernden und deren Göttern auf, wie dies die Verse 6—8 des vorstehenden Rigvedaliedes und für den Küchengott die tatsächlichen religiösen Vorstellungen der Chinesen bezeugen. — In Vers 6 wird Agni ein Bote genannt und angerufen, er möge herabkommen, um das Opferscheit (Holzstoß) zu verbrennen, und in Vers 8 gebeten, er möge dieses Opfers sogleich walten. Vers 7 lautet: „Du eilst ja durch dies Welten-

paar (Himmel und Erde), O Weiser, wie von Dorf zu Dorf Ein freundgesinnter Bote läuft.“ Das heißt doch wohl: Du, Agni, überbringst das Opfer den Göttern im Himmel und hältst dadurch ein freundschaftliches Verhältnis zwischen Göttern und Menschen aufrecht. Wir verehren und verherrlichen dich deshalb nicht nur als Boten, sondern auch als Priester, denn du handelst in der Tat als Mittler und Hohepriester zwischen Göttern und Menschen. — Soweit ich sehe, ist in ganz China die Anschauung und der Glaube verbreitet, daß der Küchengott als himmlischer Götterbote figuriert. Es scheint daher kaum einem Zweifel zu unterliegen, daß der Küchengott und Agni ursprünglich entweder ein und dieselbe Gottheit oder doch wenigstens Zwillingsbrüder sind und nur in verschiedenen, wenn auch zusammenhängenden Teilen Asiens, in nahezu gleicher Weise verehrt wurden bzw. werden. — In alten Zeiten, als die Chinesen ihre Götter noch mit Brandopfern ehrten, mag ihr Küchengott, gleich Agni, als natürlicher Bote und Mittler zwischen himmlischen und irdischen Wesen betrachtet und verehrt worden sein. Aber heute werden auf den Altären Chinas hauptsächlich nur Weihrauch, Kerzen und Scheingeld verbrannt und der Küchengott ist auf den Rang eines mystischen Spähers herabgedrückt worden, welcher das Verhalten der Familienglieder dem himmlischen Perlenkaiser anzeigt. Doch spricht auch nach der heutigen chinesischen Anschauung über den Küchengott nichts dafür, daß Agni und der Küchengott wesentlich verschiedene Gestalten waren.

Auf ihren Fahrten gen Himmel und zurück bedürfen beide in Rede stehende Götter Pferde als Transportmittel. In Vers 2 des Rigvedaliedes wird Agni „Rossebändiger“ genannt, d. h. er hält beim Reiten oder Fahren Pferde im Zaum oder unter Zwang. Auch der Küchengott wird in verschiedenen Gegenden Chinas vom Volk mit Pferden versehen, wenn er gen Himmel steigt. Wie wir gesehen haben, erscheint der Küchengott jedenfalls jedes Jahr einmal (am Jahresende) beim Perlenkaiser im

Himmel, um Bericht zu erstatten über das Verhalten der Familie im verflossenen Jahre. Bei dieser Gelegenheit werden ihm nicht nur ein opulentes Mahl und reiche Opfer vorgesetzt, um ihn günstig zu stimmen, sondern es werden ihm auch papierne Pferde, Wagen, Sänften, Sänftenträger usw. dargebracht, welche ihm zur Bequemlichkeit auf der weiten Reise dienen sollen. Solche Scheinpferde, von denen man annimmt, daß sie sich nach dem Verbrennen zu wirklichen Pferden verwandeln, führen den Namen Wolkenpferde oder Seelenpferde. Sind diese papierenen Gegenstände angezündet, so werden sie in ein Sieb geworfen und die Asche davon geschüttelt, damit sie in der Luft zerstiebt und die Gegenstände, wie es der Gott selbst ist, immateriell werden. In vielen Familien ist es Sitte, Erbsen, Stroh und einen Eimer Wasser am Torweg des Hauses aufzustellen, um die hungrigen Pferde des gen Himmel steigenden und wieder herniederfahrenden Küchengottes zu sättigen.

Noch eine weitere Ähnlichkeit findet sich zwischen Agni und dem Küchengott. In Vers 5 wird Agni gepriesen: „Er segnet uns mit Himmelsnaß, Gibt uns unantastbare Kraft, Und schenkt uns Speise tausendfach.“ Danach wird Agni als Spender der Lebenskraft und Speise jeder Art gedacht. Und wie bei richtiger Unterhaltung und Schürung das Feuer mit immer neuer Kraft lustig emporflammt, so kann es durchaus nicht befremden, wenn Agni, der Gott des Feuers, als ein starker, kräftiger und schöner Jüngling gedacht wird (Vers 6). Wie wir sahen, sagt auch die chinesische Überlieferung vom Küchengott, daß er einer hübschen Jungfrau (oder vielleicht auch Jüngling?) gleiche mit flammenden Haarflechten. Und weiter heißt es von ihm, daß er ein Heiliger gewesen sei, noch bevor er das Lesen gelernt. Somit erscheint er als vollkommen, tadellos, rein, schön und kraftvoll. Und daß er Leben, Kraft, Reichtum und Speise jeder Art, von welcher Glück und Wohlsein größtenteils abhängen, spendet, wie Agni, haben die obigen Ausführungen mehrfach gezeigt.

Alle diese Analogien zwischen Agni und dem Küchengott sind immerhin so auffallend und merkwürdig, daß sie uns wohl zu der Annahme berechtigen: Der Gott des Feuers, von welchem das „Buch der Riten“ spricht, und welcher von den heutigen Chinesen als Küchengott verehrt wird, ist, wenn nicht geradezu mit Agni selbst identisch, so doch vielleicht eine Modifikation desselben. Vielleicht geben die obigen Ausführungen Veranlassung dazu, diese Linie weiter zu verfolgen. Gewiß wird die vergleichende Sprach- und Religionsforschung noch manches Licht in diese dunkeln Zusammenhänge bringen, vorausgesetzt, daß solche durch Übertragung religiöser Ideen oder infolge uralten, gemeinsam religiösen Besitzes tatsächlich vorhanden und die aufgezeigten Parallelen — was allerdings auch große Wahrscheinlichkeit für sich hat — nicht aus gleichen Vorbedingungen des religiösen Denkens und ähnlichen Formen des Lebens der in Frage kommenden Völker zu erklären sind.

Etymologische Beiträge zur Mythologie und Religionsgeschichte

Von **Hermann Osthoff** in Heidelberg

(Vgl. Archiv VIII, 51)

3 Ἶρις[1]

Den Namen der Götterbotin in der Ilias Ἶρις hat E. Maaß Indog. Forsch. 1, 157 ff., ihn zugleich mit dem Namen des Bettlers Ἶρος in der Odyssee und noch anderen griechischen Eigennamenformen, auch mit homer. ἴρηξ att. ἱέρᾱξ 'Habicht', an ἵεμαι 'ich eile, strebe eifrig' aus *ϝί(ἰ)εμαι anknüpfend, als 'die eilende, flinke, hurtige, schnelle' gedeutet, eine Erklärung, die mit Recht beifällig aufgenommen worden ist von Solmsen Unters. z. griech. Laut- u. Verslehre 148. 150, (Autenrieth-)Kaegi Schulwörterb. zu d. homer. Gedichten[10] 166a und (Benseler-)Kaegi Griech.-deutsch. Schulwörterb.[12] 428b, Prellwitz Etym. Wörterb. d. griech. Spr.[2] 193, Sommer Griech. Lautstud. 102 und Brugmann Grundriß 2[2], 1, 382. Indog. Forsch. 19, 388, bedingt auch von (Preller-) Robert Griech. Mythol. 1[4], 497 Anm. 1. Eine Konsequenz davon schien dann aber die zu sein, daß man nun dies Nomen proprium Ἶρις von dem gleichlautenden Worte für den 'Regenbogen', das Homer in ἶριν *P* 547 und ἴρισσιν *Λ* 27 hat, zu trennen sich entschließen müsse, und so tat Brugmann a. a. O. auch Solmsen laut brieflicher Mitteilung, nicht jedoch Kaegi a. aa. OO.; und vor Erscheinen der Maaßschen Abhandlung hatte bereits auch Wilh. Schulze Quaest. ep. 133 Anm. 1 in diesem Sinne sich entschieden.

[1] Die Abhandlung ist zuerst als Vortrag vor den vereinigten klass. philol. und indogermanischen Sektionen der Baseler Philologenversammlung 1907 an die Öffentlichkeit gebracht worden.

Den letzten Versuch, die Zusammengehörigkeit der beiden Wörter näher zu begründen, hat Froehde Bezz. Beitr. 21, 202 ff. angestellt, dieser Versuch muß aber als mißlungen bezeichnet werden, obschon ihm Uhlenbeck Kurzgef. etym. Wörterb. d. altind. Spr. 289b s. v. *víṣṇuṣ*, H. Menge Griech.-deutsch. Schulwörterb. 284a und Prellwitz a. a. O. 199 (nicht ganz im Einklang mit S. 193) Vertrauen entgegenbringen. Für Froehde war der Grundgedanke, den er auch an die Spitze seines Aufsatzes stellte: „Der Name der Göttin Ἶρις (Ϝῖρις) darf von dem gleichlautenden Appellativum ἶρις 'Regenbogen . . .' ohne zwingenden Grund nicht getrennt werden." In solchem Sinne hat er sich denn a. a. O. 203 auch gegen die Maaßsche Etymologie gewandt. „Diese Etymologie", das gab er zunächst zu, „ist von allen bisher gegebenen die einzige, welche mit den Sprachgesetzen im Einklang steht, auch wird sie dem Wesen der Göttin gerecht und erklärt besonders die Epitheta derselben [*ταχεῖα*, *ἀέλλοπος*, *ποδήνεμος*, *ὠκέα*, *πόδας ὠκέα*] gut." Froehde fährt dann aber fort: „Dennoch halte ich sie nicht für richtig, weil sie eine Trennung des Namens von dem Appellativum notwendig machen würde. Denn daß der Regenbogen von den Griechen uneigentlich als Botin benannt sein sollte, ist sehr unwahrscheinlich." Der Einwand hat allerdings auf den ersten Blick etwas Bestechendes; wie ihm zu begegnen ist, wird sich uns hernach zeigen. In ganz ähnlicher Weise war übrigens auch schon die Meinung Welckers Griech. Götterlehre 1, 690, „von der Botin sei der Name erst auf die Sache übergegangen", indem der Name der Göttin selbst nach alter Etymologie von *εἴρω* 'ich sage, melde' herzuleiten sei, durch Maxim. Mayer in Roschers Ausführl. Lex. d. griech. u. röm. Mythol. 2, 1, 334 zurückgewiesen worden.

Es fragt sich zunächst, ob man nicht, wenn man betreffs der Göttin Ἶρις Maaß zustimmen und dabei die onomatologische Gleichheit mit dem Regenbogen in Gottes Namen preisgeben möchte, dann es so machen soll wie Brugmann Iw.

v. Müllers Handbuch 2^3, 1, 125. Grundriß 2^2, 1, 382, nämlich Froehde insoweit folgen soll, daß man wenigstens *ἶρις* 'Regenbogen' mit ihm a. a. O. 204 aus **ϝίσ-ρι-ς* herleitet, um es an ai. *véṣati viveṣṭi* 'wirkt, ist tätig', *viṣaya-ḥ* 'Gebiet, Bereich' und *pari-veṣá-ḥ* 'Kreis, (Strahlen-)Kranz, orbis', 'ein Hof um die Sonne oder den Mond', *pari-véṣaṇa-m* 'Hof um Sonne oder Mond' anzuschließen. Mich will auch das nicht befriedigen. Die in Rede stehende Sanskritwurzel hat nicht den Sinn von 'umgeben, umringen', nur den von 'tätig sein, wirken', für ai. *viṣaya-ḥ* 'Wirkungsbereich, Gebiet' findet sich die von Froehde, Brugmann und von Menge a. a. O. daneben vermerkte Bedeutung „Umgebung" nicht, in *pari-veṣá-ḥ* und *pari-véṣaṇa-m* aber nebst *pari-viṣyate* Praes. pass. 'bekommt oder hat einen Hof (von Sonne und Mond)' ist es, obwohl Froehde dies in Abrede stellt, doch lediglich das Präfix *pari-*, was den Ausdruck für den Begriff 'Umkreis, Kreis, orbis' oder in verbaler Fassung 'umgeben werden' zustande bringen hilft. Als „zu unsicher" bezeichnete mit Recht auch schon Sommer Griech. Lautstud. 119 „Froehdes Grundform **ϝισρις* für *ἶρις* (zu ai. *viṣaya-* 'Bereich')". Den Namen der Göttin wollte Froehde aus derselben Wurzel in der Weise gewinnen, daß er *Ἶρις* als 'Dienerin' deutete, dies mit besonderem Bezug auf die Sanskritwörter *véveṣṭi* 'ist dienend tätig, richtet aus', *víṣa-ḥ* 'Diener, Besorger', *veṣá-ḥ* 'wirkend, besorgend', *véṣaṇa-m* 'Besorgung, Dienst', *pári-viṣṭi-ḥ* 'Dienstleistung, Aufwartung' u. a.

Eine Modifikation seiner Erklärung des Regenbogennamens, die Froehde dann noch anregte, war die, daß er a. a. O. 205 in zweiter Linie die Möglichkeit erwog, vielmehr die Wurzelform *u̯ĭ-* von lit. *vyti*, aksl. *viti* 'drehen, winden', lat. *vīmen* 'Flechtwerk' und *vītilis* 'geflochten', gr. *ἰτέα* 'Weide' und gr. *ἴτυς* 'Kreis, Rundung, Radkranz' = lat. *vitus* heranzuziehen; von dieser Wurzel ohne *-s-* sei ebensowohl jenes ai. *vi-ṣ-* 'wirken, tätig sein' nur eine Erweiterung, wie die in ai.

véṣ-ta-te 'windet sich, schlängelt sich um' und lit. *výs-tyti* 'winden', *výstas* 'Schnürbrust' enthaltene Basis, beides nach der Lehre Perssons Wurzelerw. u. Wurzelvar. 78. Ebenso lehren Johansson Kuhns Zeitschr. 32, 469 und Lidén Indog. Forsch. 18, 494 ff. über ai. *véṣati*, *viveṣṭi*. Ich für mein Teil vermag zwischen 'winden, drehen' und 'wirken, tätig sein' eine genügende Bedeutungsübereinstimmung nicht zu erkennen.

Brugmann sucht Indog. Forsch. 19, 388 von dem Standpunkte aus, daß an Maaß' Deutung der homerischen Personenbezeichnungen Ἶρις und Ἶρος festzuhalten sei, doch auf eine Art Kompromiß mit der etymologischen Theorie Froehdes insofern hinauszukommen, als er meint, daß derselben Wurzel, die in ἵεμαι 'ich eile, strebe eifrig' und in jenen zwei Namen vorliege, als „entferntere Verwandte" eben das von Froehde aufs Tapet gebrachte ai. *véṣati* und seine Sippe angehören mögen. Den ursprünglichen Begriffskern der Wurzel von ἵεμαι näher zu bestimmen, finde ich vielleicht an anderem Orte Gelegenheit, hier bemerke ich darüber nur, daß der Abstand der Bedeutungen zwischen ihr und den unter *viṣ-veṣ-* 'tätig sein, wirken' sich vereinigenden altindischen Wörtern unverkennbar ein größerer ist, als er Brugmann beim Niederschreiben jener seiner Bemerkung erscheinen wollte. Ganz andere etymologische Zusammenhänge des ai. *véṣati* nebst *viṣaya-ḥ* vertrat auch Brugmann früher, Ausdrücke f. d. Begriff d. Totalität 74 f. Noch wieder andere, freilich ebenfalls recht fragwürdige Kombinationen bringt dafür Uhlenbeck Kurzgef. etym. Wörterb. d. altind. Spr. 297 b f. in Vorschlag, er gibt indes auch seinerseits den Gedanken am Zusammenhang mit ai. *véti* 'ist hinter etwas her, verfolgt, strebt zu' nicht auf, welches letztere er dann S. 295 b auch in der seit Leo Meyer Bezz. Beitr. 1, 308 f. üblichen Weise zu gr. homer. ἵεμαι stellt.

Einen eigenartigen Versuch der etymologischen Deutung von ἶρις 'Regenbogen', der aber wiederum auf eine Trennung

von dem Götternamen Ἶρις hinausläuft, macht Mulvany Journal of philol. 25, 141 Anm.: jenes soll auf *σῑ-ρι-ς zurückgehen und als mit ἱμᾶς 'Riemen', ἱμονιά 'Brunnenseil', aisl. *síme* ags. *síma* as. *sîmo* 'Strick, Seil' und ai. *sīmán*- 'Haarscheide, Scheitel', 'Grenze' vergleichbar eigentlich 'Seil' „cord" bedeutet haben, wofür besonders Homers ἶριν . . . τανύσσῃ *P* 547 spreche. Das weist mit Recht schon Brugmann Iw. v. Müllers Handbuch 2[3], 1, 125 als „nicht überzeugend" zurück. Wenn auch begrifflicherseits gegen die Erklärung des englischen Gelehrten kaum etwas einzuwenden ist (vgl. unten S. 55. 56), fragt man doch, wie das Wort für den Regenbogen in aspirierenden Dialekten, besonders im attischen Griechisch, zu dem Spiritus lenis anstatt des asper gekommen sei; denn die von Mulvany vorgeschlagene Auskunft, man habe anzunehmen, daß ἶρις für *ἶρις stehe „by confusion with Ἶρις < ϝῖρις", kann nicht befriedigen.

Man möchte offenbar gern — und dies Bestreben zeigt sich deutlich auch bei Brugmanns zweimaligem Berühren der Frage, Grundriß 2[2], 1, 382 und Indog. Forsch. 19, 388 — einerseits nicht von Maaß' hübscher Irisetymologie abgehen, anderseits aber doch auch einen Weg finden, um mit dem Götternamen die gleichlautende Regenbogenbezeichnung nunmehr wieder irgendwie in engere Verbindung zu bringen. Denn die Lücke der Isolierung des Appellativums hatte eben doch Maaß, der ἶρις 'Regenbogen' in seiner ganzen Abhandlung mit keinem Worte erwähnt, geschaffen, und Froehde hat diese Lücke richtig empfunden und hervorgehoben. Hier setzt unsere Untersuchung ein, die darauf ausgeht, das vorläufig zerrissene sprachliche Band zwischen Nomen proprium und Appellativum in anderer und hoffentlich haltbarerer Weise wieder anzuknüpfen. Diese Untersuchung wird zugleich das Ergebnis bringen, daß Maaß' Auffassung des Irisnamens, obschon im Grunde unangetastet bleibend, doch in ein etwas anderes Licht der semasiologischen Betrachtungsweise zu rücken ist.

Zunächst ist aber eine Vorfrage zu erledigen: ist denn auch lautlich alles in Ordnung? Besteht nicht etwa ein lautlich-formales Hindernis gegen die Vereinerleiung von *Ἶρις* und *ἶρις*? Der Name der Götterbotin weist zahlreiche Spuren von anlautendem Digamma bei Homer auf; im Gegensatz dazu ist für die Regenbogenbenennung der digammierte Anlaut nicht zu erweisen, ja die Iliasstelle *Λ* 27 mit *τρεῖς ἑκάτερθ', ἴρισσιν ἐοικότες* widerstrebt seiner Annahme sogar, während *P* 547 in dieser Frage indifferent ist. „Aber eine einzelne homerische Stelle der Art ist kein ausreichender Grund, um einem Worte diesen Anlaut abzuerkennen", meinte Froehde Bezz. Beitr. 21, 202, um sich aus dieser Schwierigkeit herauszuhelfen; „auch *Ἶρις* erscheint *Ψ* 198 [in *ὠκέα δ' Ἶρις*] undigammiert", fügte er weiter bei und hätte dazu noch auf *E* 365 *πὰρ δέ οἱ Ἶρις* hinweisen können.[1] Zweckmäßiger noch können wir wohl zur Erklärung der Digammawidrigkeit des *ἴρισσιν* uns darauf berufen, daß der Eingang des Buches *Λ* dem übereinstimmenden Urteil vieler Homerforscher erhebliche, „dem Inhalt, wie dem Stil und der Sprache" entnommene Bedenken erweckt, ob diese Partie zu dem ältesten oder älteren Bestande der Ilias gerechnet werden könne und nicht etwa gar „als unhomerisch zu verwerfen" sei; vgl. Ameis-Hentze Anhang zu Homers Ilias 4^2, 54 ff., wegen der die Beschreibung des

[1] Vgl. Knös *De digammo Homer.* 126, Mulvany *Journal of philol.* 25, 139 und Leo Meyer *Handbuch d. griech. Etym.* 2, 65 f. Aber *E* 353 *τὴν μὲν ἄρ' Ἶρις*, das diese drei Gelehrten auch noch als Verstoß gegen das Digamma anführen, ist kein solcher, wenn man dort vielmehr *τὴν μὲν ἂρ Ἶρις* mit der einsilbigen Form der Partikel, *ἄρ* und nicht *ἄρα*, liest und dazu das von Solmsen *Unters. z. griech. Laut- u. Verslehre* 129 ff. im Anschluß an Hartel *Sitzungsber. d. kais. Akad. d. Wiss. philos.-hist. Cl.* 78 (Wien 1874) S. 52. 76 ff. über metrische Wirkungen des Digamma Ausgeführte berücksichtigt, wonach schließende Silben mit kurzem Vokal und konsonantischem Auslaut Positionsverlängerung vor ϝ- nur in der Hebung erfahren, in der Senkung dagegen durchweg die Geltung von Kürzen behalten, dies z. B. auch in *τὸ κρήγυόν εἶπας* *Α* 106.

Panzers des Agamemnon Λ 19—28 treffenden besonderen Verdachtgründe W. Reichel Homer. Waffen[2] Wien 1901 S. 43. 75f. Auf dieses Konto könnte also, meine ich, auch die von uns anzunehmende Digammaverletzung in Λ 27 wohl gesetzt werden.

Bereitet so das ἴρισσιν in dem einen Iliasverse eine gewisse, aber doch nicht unüberwindlich erscheinende, formale Schwierigkeit, so ist anderseits in derselben Stelle Λ 26f., wenn man sie richtig interpretiert, für uns ein wertvoller Fingerzeig zur Ermittelung der für die Etymologie festzustellenden Grundbedeutung des griechischen Regenbogennamens zu finden. Es wird dort ἴρισσιν ἐοικότες von den Drachen aus Blaustahl, die als Zieraten, „prophylaktische Symbole“ nach W. Reichel a. a. O. 75f. Anm., auf dem Panzer des Agamemnon angebracht sind, gesagt, und man hat darüber gestritten, was als das tertium comparationis bei diesem Vergleiche zu gelten habe. Friedländer Beiträge zur Kenntnis d. homer. Gleichnisse 1 (Gymnasialprogr. Berlin 1870) S. 32f. und mit ihm Ameis-Hentze Anhang zu Homers Ilias[2] zu Λ 26 und Anhang[1] zu P 547 wollten es in der „gekrümmten Gestalt“ oder „in der gebogenen Linie“ sehen; ebenso meinte Froehde a. a. O. 203, daß der Vergleich der Drachen mit ἴρισσιν sich „auf die Biegungen“ beziehe. Dazu will nun aber der verbale Ausdruck ὀρωρέχατο προτὶ δειρήν nicht wohl stimmen, bei Schlangen, die zum Halse hinauf sich streckten, — „hatten sich ausgereckt d. i. bäumten sich empor“ nach der eigenen Übersetzung Ameis-Hentzes[3] zu Λ 26 —, ist von einer „gebogenen Linie“ oder von „Biegungen“ zu reden bzw. daran zu denken kaum sinngemäß, auch Friedländer selbst und Ameis-Hentze empfinden das und namentlich der erstere Gelehrte hebt in diesem Sinne „die immerhin schwache Kongruenz des Gleichnisses mit dem verglichenen Gegenstande“ hervor. Eben darum haben andere Homerausleger anderes und Richtigeres für das Verständnis der Stelle vorgeschlagen.

Maxim. Mayer in Roschers Ausführl. Lex. d. griech. u. röm. Mythol. 2, 1, 320 redet zwar noch, indem er an das τῷ κυρτώματι der Iliasscholien B L V und an Hesychs ἴρεσσιν ἐοικότες· (οὐ) τῷ χρώματι, ἀλλὰ τῷ σχήματι. ὅλοι γάρ εἰσι συνεστραμμένοι anknüpft, von „der Wölbung der auf den Brustwarzen liegenden, mit ihren Enden sich in der Mitte begegnenden oder ineinander laufenden Spiralen", betont aber doch zugleich vorzugsweise „die Parallelität der drei Linien (ἡ πρὸς τὴν διάστασιν αὐτῶν ἡ ὁμοίωσις Schol.), welche an die Farbenstreifen der Iris erinnerten". Noch besser und schärfer faßt Reichel a. a. O. das Vergleichsdritte: auch nach ihm werden die Schlangen mit dem Regenbogen „in bezug auf die Art ihrer Anordnung", nicht „bezüglich der Farbe des Glanzes oder der Form", verglichen, und „je drei Schlangen", so fährt er fort, „bäumten sich beiderseits der Brust gegen den Hals hinauf. Dann war die Dreiheit so angeordnet, daß die Kyanosschlangen als dicht zusammengerückte Parallelbänder emporliefen, und darin liegt der Vergleichspunkt mit dem in Parallelstreifen von zwei Enden nach einer oberen Mitte aufsteigenden Regenbogen". Von Veckenstedt Gesch. d. griech. Farbenlehre 93 f. wird insbesondere die Pluralform ἴρισσιν ins Auge gefaßt; nach ihm „müssen wir die Mehrzahl des Wortes ἶρις auf die Streifen des Regenbogens beziehen", wodurch „wir zu mehreren Streifen des Regenbogens gelangen: diese Streifen können aber nur Farbenstreifen sein", woraus mit Notwendigkeit folge, „daß Homer im Regenbogen verschiedene Farben gesehen hat"; das Letztgesagte eine dagegen gerichtete Bemerkung, daß man — die „Augendarwinisten", sagt Veckenstedt — dem Homer bekanntlich, wie den alten Griechen überhaupt, das Farbenunterscheidungsvermögen mehr oder weniger ganz hat absprechen wollen.

Es sind also „Streifen" und „Farbenstreifen", von denen wir in diesen verschiedenen Auslegungen der Stelle Λ 26 f. übereinstimmend lesen, und Wechselausdrücke dazu die „Parallel-

streifen" und „Parallelbänder" Reichels, „die Parallelität der drei Linien" bei Maxim. Mayer. Eben das hat mich meinerseits auf die Vermutung gebracht, daß Streif, Streifen oder Striemen, Band überhaupt die Grundbedeutung gewesen sein könne, von der unser ἶρις 'Regenbogen' ausgegangen ist. Zu meiner Freude ersehe ich hinterdrein, daß ich damit eine Fährte betrete, auf die vor mir schon ein Meister der griechischen Etymologie geraten oder ihr wenigstens nahe gekommen ist. Georg Curtius bemerkt Archäol. Zeitung 38 (1880) S. 133 Anm. 5 (brieflich an A. Trendelenburg): „Bei jedem Versuch der Art scheint mir ein wichtiges Moment in dem homerischen Plural ἴρισσιν *Λ* 27 zu liegen. Ich schließe daraus, daß schon in homerischer Zeit ἶρι-ς ein Appellativum war, daß die Bedeutung 'bunter Streif am Himmel' feststand und daß nach einer richtigen etymologischen Topik entweder in einer Wurzel des Schimmerns, Schillerns, Glänzens (die Blume Iris, die Iris im Auge, die Iris des Pfauenauges) oder in der Vorstellung des Streifs das Etymon zu suchen ist."[1] Dieser letztere Weg wird sich uns als aussichtsreich erweisen.

Den in ἴρισσιν gesetzten Plural hat gewiß Veckenstedt — ingleichen wohl auch, wie es scheint, G. Curtius — im allgemeinen richtig zu deuten gewußt. Dieser Plural neben

[1] Von mir gesperrte Worte. G. Curtius hat auch noch das von Pausanias 3, 19, 3 am amykläischen Hyakinthosaltar gelesene *Βίριδος* herangezogen, um es in der früher üblichen Weise dem homerischen Götternamen gleichzusetzen. Das ist hinfällig, seitdem eine alte Felsinschrift von Thera, IGI Nr. 365 = Collitz' Samml. Nr. 4722, zutage gekommen ist, die in der Schreibung *ΒΙΡ[Ι]Σ* offenbar denselben Kultnamen darbietet: auf diesem Denkmal mit seiner sehr altertümlichen Schrift kann nicht das Zeichen für *Β* als graphischer Vertreter von Digamma angesehen werden, was in dem *Βίριδος* der Pausaniasstelle allenfalls angängig gewesen wäre, wie schon Hiller von Gärtringen *Pauly-Wissowas Real.-Encycl.* 3, 490 richtig bemerkt. Ein digammiertes *Ϝῖρις* kann überhaupt in dem Dialekt der Insel Thera nicht erwartet werden, da für dieses östliche Dorisch das gänzliche Verschwinden des Digamma von der frühesten erreichbaren Zeit ab charakteristisch ist; vgl. Blaß *Collitz-Bechtels Samml. d. griech. Dialektinschr.* 3, 2, 148.

dem gewöhnlich und bei Homer in *πορφυρέην ἶριν P* 547 gebrauchten Singular, das muß sich, meine ich, den bekannten Erscheinungen anreihen, welche uns die von ältester Zeit her übliche unterschiedliche Verwendung der beiden Numeri in solchen Fällen verstehen lehren, wo der Singular eines Nomens zum Ausdruck bringt, daß man seinen Begriffsinhalt als etwas Einheitliches vorstellt und tatsächlich etwa vorhandene Gliederung der Einheit nicht berücksichtigt, der Plural aber dann erscheint, wenn bei einem Begriff seine irgendwie mehrheitliche Wesenheit ausgedrückt werden soll, oder „der Singular stellte sich ein, wo und wenn die Vorstellung des ununterbrochenen Ganzen überwog, der Plural, wo und wenn die Teile vorschwebten"; vgl. Verf. Indog. Forsch. 20, 173 und die dort zitierte Literatur, besonders Brugmann Kurze vergleich. Gramm. 413f. In *δράκοντες . . . ἴρισσιν ἐοικότες Λ* 27 war zur Wahl der Form, die die Vorstellung der Teile, hier der einzelnen Farbenstreifen des Regenbogens, erweckte, geradezu eine für uns ersichtliche Veranlassung eben durch den Vergleich einer Mehrzahl von Drachen mit den *ἴριδες* gegeben; in *γενειάδες π* 176 hätte es dem Dichter schon eher freigestanden, dafür auch den erst nachhomerisch auftretenden Singular *γενειάς* zu setzen, ähnlich wie wir an dieser Odysseestelle sowohl *Bart* oder *Bart-, Kinnhaar* mit kollektivischem Sinn dieser Singularform wie pluralisch *Bart-, Kinnhaare* sagen dürften. Aber genau ein ebensolcher Fall wie *ἴρισσιν* neben *ἶριν* scheint mir bei Homer noch der von *νιφάδες M* 156. 278. *T* 357, *νιφάδεσσιν Γ* 222 gegenüber *νιφάς O* 170 zu sein: sowohl der Plural wie auch an der einen Stelle der Singular bedeuten das 'Schneegestöber', jener aber bringt dies im Hinblick auf die das Gestöber ausmachende Vielheit der einzelnen 'Schneeflocken' zum Ausdruck; unsere Lexika, Pape-Sengebusch Handwörterb. 2³, 257b und Autenrieth-Kaegi Schulwörterb. zu d. homer. Gedichten¹⁰ 227b, übersetzen gerade den Plural *νιφάδες* mit 'Schneegestöber', während sie für *νιφάς O* 170 die Bedeutung

'Schnee' als „kollektiv gebraucht" geben, die ihm auch nachhomerisch, bei Pindar, Aischylos und sonst, zukommt; übrigens war in *ἔπεα νιφάδεσσιν ἐοικότα χειμερίῃσιν* *Γ* 222 den verglichenen Gegenstand in die Mehrheitsform zu setzen derselbe besondere Anlaß gegeben, wie in dem Gleichnisfalle von *δράκοντες . . . τρεῖς . . . ἴρισσιν ἐοικότες* *Λ* 26 f. Ich möchte die Mehrzahlform in dieser Verwendungsweise den detaillierenden Plural zu taufen vorschlagen.

Dafür, daß wir den Regenbogen, gr. *ἶρις*, als 'Streif, Streifen, Farbenstreif' benannt sein lassen wollen, können wir uns auf mannigfache Parallelen im Gebrauche eben dieser unserer *Streif* und *Streifen*, dazu auch *Strieme, Striemen* und noch anderer ihnen begriffsähnlicher Worte unserer eigenen Sprache stützen, auf solche Anwendungsweisen dieser deutschen Wörter, wo sie im Sinne von 'Lichtstreif, Strahl' stehend sich hinerstreckende glanzvolle Erscheinungen, besonders solche am Himmel und im Luftraum, bezeichnen. Wir sprechen von *Lichtstreifen auf der Mondfläche*; spätmhd. ist *liechtstraim* 'radius' Diefenbach Gloss. lat.-germ. 483a, auch *liehstrîme, -streimel* und *liehtstrein* Voc. S(achse), mnd. *lecht stryme* 'radius lucis' Diefenbach-Wülcker Hoch- u. niederdeutsch. Wörterb. 739a überliefert; Jean Paul braucht das Adjektiv *farbenstriemig* 'varie virgatus, buntgestreift'. Auch unzusammengesetzt kommen die Wörter dieses Begriffskreises, und zwar häufiger in der älteren als in der neueren deutschen Sprache, in gleichem oder ähnlichem Sinne gebraucht vor. Unser *Strieme, Striemen*, jetzt nur noch von Streifen in der Haut als hinterlassener Spur von Schlägen, vibix, üblich, wofür die mundartliche Nebenform *Streim(en)* (Schmeller-Frommann Bayer. Wörterb. 2², 813), bezeichnet 'Streifen des Sonnenlichts, Strahl der Sonne' in *hat der sonnen strymen . . . gegebenn* 'dedit Phoebo radios' handschriftlich Weim. Bibl., *leucht* (Sonne) *her mit Striem und Strahlen* Spee Trutznacht. 40, 37, *Flecken und Striemen* im Marmor kennt noch Opitz 1, 278; so sagte man auch spätmhd.

geferwet nâch der sunnen strîmen Minneb. und mhd. *von im* (dem Karfunkelstein) *guldîne strîme* (Lichtstreifen) *giengen* Konrad v. Würzb. Turn., *einen alterstein, daz was ein marmel unde schein von strîmen manicvalten* Servat.; ein mnd. *stremel* kommt in der Bedeutung 'radius' vor und ahd. *strĭmilîn* Plur. findet sich in Vergilglossen von Sternschnuppen gesagt, um die *flammarum longos tractūs* Verg. Georg. 1, 367, die ebenso Lukrez 2, 207 aufweist, zu erläutern. Es begegnen uns ferner mhd. *strâme* 'radius' und *strâm von der sonnen* Voc., *der sunnen strâm* Heinr. v. d. Türlîn Krone, *der sterne strâm* Frauenl., *der sterne hatte einen strâm* Dür. Chron., *zwên und sibenzec stræme an den himeln sint mit sternen breit* Wartburgkr., *sô gieng auch von der sunnen ein kleinez stræmelîn* Gottfr. v. Straßb. Trist.; und mit mhd. *stranc* 'Strick, Strang, Seil', 'Streifen an Kleidern' die Ausdrücke *die sun mit liechten strangen* Fastnachtsp., *daz in den lüften lange strenge scheinent* Konrad v. Megenberg. Vgl. Diefenbach Gloss. lat.-germ. 483a und Diefenbach-Wülcker Hoch- u. niederdeutsch. Wörterb. 868b, Grimm Deutsch. Wörterb. 3, 1329 und Heyne ebenda 6, 893, Heyne Deutsch. Wörterb. 2¹, 644. 3¹, 853. 877, Wilh. Müller Mittelhochd. Wörterb. 2, 2, 673b. 674a. 690a, Lexer Mittelhochd. Handwörterb. 1, 1910. 2, 1223f. 1224f. 1239, Graff Althochd. Sprachsch. 6, 753 und Schiller-Lübben Mittelniederd. Wörterb. 4, 430a.

Dem Regenbogen nähern wir uns, wenn im Griechischen ῥάβδος 'Rute, Gerte, Stab' auch 'Streifen auf der Haut von Tieren' Aristot. und Klearch. bei Athen., 'Streifen an Kleidern' bei Pollux, im Latein *virga* 'dünner Zweig, Reis, Rute' zugleich 'Farbenstreifen am Kleide' bei Ovid und beide dann auch die sogenannte Regen- oder Wassergalle, also das regenbogenartig gefärbte Bruchstück eines unvollkommenen oder nicht ausgebildeten Regenbogens, bedeuten, so ῥάβδος Aristot. Meteorol. 3, 2, 6. 3, 6, 1 ff. De mundo 4, 22, Theophr. Sign. pluv. 1, 11 und Plut. Plac. phil. 3, 6, lat. *virga* bei Seneca

Nat. quaest. 1, 9ff. An der Aristotelesstelle De mundo 4, 22 werden mit *ἴριδες καὶ ῥάβδοι καὶ τὰ τοιαῦτα* verwandte Naturerscheinungen zusammen aufgezählt.

Ähnliche Vorstellungen von der Regengalle kommen in der mittelhochdeutschen Beschreibung, die von ihr Konrad v. Megenberg in seinem Buch der Natur 97, 16ff. ed. Pfeiffer gibt, zum Ausdruck: „die hellen Streifen der Sonnenstrahlen, wenn sie, wie man sagt, Wasser zieht", werden dort *stricke*, *sunnenstricke*, auch *strenge* und *straimen* genannt. Der ganze Abschnitt „*von den sunnenstricken*" hat den für unseren Zweck hier lehrreichen Wortlaut: *wir sehen auch oft, daz in den lüften lange strenge scheinent, sam strick umb und umb von der sunnen gên gegen der erden, reht sam die stricke sint, dâ mit man ain gezelt aufriht in raisen. daz geschiht ze stunden, wenn sich div wolken mangerlai schickent under der sunnen in den lüften, oder wenn si sich entsliezent in regen, sô durchprechent si der sunnenschein straimen und widerprechent sich in selben spiegeln der wolken. wenne daz geschiht, sô seh wir die schein sam streng oder strick gên von den lüften und von der sunnen. Die strick scheinent auch in mangerlai varb, grüen, rôt, gel, nâch der wolken mangerlai schickung.* Vgl. Pfeiffer ebenda Wörterb. 727. 731 s. vv. *straim* und *sunnenstrick*. Unmittelbar daran schließt sich alsdann bei Megenberg die Beschreibung des Regenbogens.

Viel Gleichmäßigkeit in der sprachlichen Benennungsweise besteht ferner zwischen dem Phänomen des Regenbogens und der Himmelserscheinung der Milchstraße. Von „der nahen Verwandtschaft, in welcher Milchstraße und Regenbogen stehen", handeln in sprachlicher und mythologischer Hinsicht schon Adalbert Kuhn und W. Schwartz Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche 497 und A. Kuhn in seiner Zeitschr. f. vergleich. Sprachf. 2, 311; „Milchstraße und Regenbogen", heißt es an ersterer Stelle, „berühren einander sehr nahe, dieser ist die Tagesbrücke zwischen Göttern und Menschen, jene die nächtliche".

Jene, die Milchstraße, wird als „der helle, weißliche Streifen, der sich fast in der Gestalt eines größten Kreises um die ganze Himmelskugel erstreckt“, populär definiert (Brockhaus Konversationslex. 11^{14}, 880b); als *ainen praiten halben kraiz weiz und klâr reht sam ain klâreu strâz, der kraiz haizt von den laien die herstrâz* beschreibt sie Konrad v. Megenberg 78, 14ff. (vgl. Pfeiffer a. a. O. Wörterb. 710. 728 s. v. *herstrâz* und *strâz*, Lexer Mittelhochd. Handwörterb. 1, 1264). Und zunächst hat sie mit dem Regenbogen, ahd. *rëgan-bogo* ags. *reȝen-boȝa* aisl. *regn-boge*, nl. *water-boog*, ags. *scúr-boȝa* Cædm., lat. *arcus caelestis*, *arcus pluvius* und *arcus* schlechthin, aksl. *dąga* 'arcus, Schießbogen' und 'iris', lit. *kìlpinis dangaũs* d. i. 'Himmelsflitzbogen, Armbrust des Himmels' (Jac. Grimm Deutsche Mythol. 2^4, 612), ai. *cāpa-* m. n. 'Bogen zum Schießen', 'Bogen in der Geometrie' und 'Regenbogen' nebst *indra-* und *ākhaṇḍala-*, *śakra-cāpa-* 'Regenbogen', npers. *durūna*, balūčī *drīn*, *drīnuk* 'Regenbogen', singhal. *dē-dunna* dass. zu ai. *drūṇa-m* '(eichener) Schießbogen', **deva-druṇa-m* 'Götterbogen' (Verf. Etym. Parerga 1, 102ff. 168), nhd. bair. *Himmelring* und *Sonnenring* (Schmeller-Frommann Bayer. Wörterb. 2^2, 120, Grimm a. a. O. 1^4, 298 Anm. 1. 2^4, 611 und Heyne Grimms deutsch. Wörterb. 4, 2, 1349. 10, 1, 1671) u. dgl. m. die Benennung nach der Kreisförmigkeit, dem Gerundetsein gemein, da die Milchstraße ja auch Namen wie lat. *orbis lacteus* Cic. De rep. 6, 16, daselbst durch *circus elucens* erläutert, und *lacteus circulus* Plin. Nat. hist. 18, 280f., gr. *γαλαξίας κύκλος* Diod. Sik. 5, 23 führt, so wie sie im älteren Hochdeutsch gelegentlich *weyßer krayß* (Diefenbach Gloss. lat.-germ. 255c), in cymrischer Poesie *arian-rod* d. i. 'Silberrad, Silberkreis' (vgl. Silvan Evans Dict. of the Welsh language 364b) heißt.

Sodann aber macht sich eben auch für die Milchstraße jene Auffassung als 'Streifen' oder 'Striemen' sprachlich vielfach geltend. Sie heißt zunächst einfach ohne allen Zusatz mnd.

strime 3 Voc. W (vgl. Schiller-Lübben Mittelniederd. Wörterb. 4, 437a), dann auch mhd. *der strâmen an dem hymmel* (Diefenbach a. a. O.). Häufig sind aber in den mittelalterlichen Vokabularien und sonst noch sich findende hoch- und niederdeutsche Benennungen der 'galaxia', die zu dem Ausdruck für 'Streifen, Striemen' oder auch 'Strähnen' die adjektivische Bestimmung *weiß* hinzufügen und die auch namentlich Diefenbach a. a. O. und Diefenbach-Wülcker Hoch- u. niederd. Wörterb. 867b verzeichnen, nämlich *dy weissen streiffen, der wiß strym, de wytte stryme an dem hemel, de witte strime in deme hymmele, der wecze stryme an dem hemel, weiß straymen, dye wiß strymel, weiß straimel, dy wisen strimeln an den wolken, wiß stramel*, auch *die weißen strenen an dem himel*[1]; vgl. Wilh. Müller Mittelhochd.

[1] Über unser Wort *Strähne* Fem., mundartl. bair. *Strēn* Mask., mhd. *strēne* M. 'der Länge nach zusammengelegtes oder geflochtenes Bündel von Haaren, Flachs, Fäden u. dgl.', 'Streifen', ahd. *strēno* und dazu mnd. mnl. *strene*, nnl. *streen* F., was ein got. **strina* Mask. wäre, weiß Kluge *Etym. Wörterb. d. deutschen Spr.*[6] 382b so gut wie gar keinen Aufschluß zu geben. Andere Wortdeuter auf germanischem Gebiet aber, nämlich O. Schade *Altdeutsch. Wörterb.*[2] 879a. 880b, Franck *Etym. Woordenbock d. Nederl. taal* 977f. 981 und Vercoullie *Beknopt etym. Woordenbock d. Nederl. taal* 281bf., haben es einleuchtenderweise schon zu den Formen mit *m*-Suffix ahd. *strĭmo*, *strimilîn*, mhd. *strîm*, *strîme*, *strîmel* und *streim*, *streime*, *streimel*, mnd. *strîme*, *strême*, *stremel*, nnd. westf. *straimel* und *striəmel* gestellt; ebenso Falk u. Torp *Etym. Ordbog over det norske og det danske Sprog* 2, 307bf., die auch das nschwed. dial. *strena* 'Streifen in der Haut' beibringen. Die Wurzel ist dieselbe wie die von lat. *stria* 'Riefe, Vertiefung', 'Falte im Gewand', 'Streifen, Rinne, Einkehlung an Säulen', welches Joh. Schmidt *Z. Gesch. d. indog. Vocal.* 2, 259. 459, Persson *Wurzelerw. u. Wurzelvar.* 108 und Walde *Lat. etym. Wörterb.* 600. 602 richtig mit ahd. *strĭmo* vergleichen. Mit Wilh. Wackernagel *Altdeutsch. Handwörterb.*[5] 282b, der allerdings *străm* für *strâm* setzte, und mit Franck a. a. O. dürfte man auch daran denken, das mhd. *strâm* 'Streifen', 'Lichtstreifen', 'Strahl', 'Strom, Strömung', ja mit Franck vielleicht selbst unser *Strahl* 'radius', mhd. *strâl* M. und *strâle* F. 'Pfeil', ahd. *strâla* 'Pfeil, Geschoß' und aksl. *strěla* 'Pfeil' zu ahd. *strĭmo* usw. heranzuziehen, wenn man eine langdiphthongische Wurzel idg. *strē*(*i̯*)- zugrunde legte. Für

Wörterb. 2, 2, 673a. 680b, Lexer Mittelhochd. Handwörterb. 2, 1230. 1239, Schiller-Lübben Mittelniederd. Wörterb. 4, 437a und Pott Kuhns Zeitschr. 2, 434. Von diesen Ausdrücken sind die pluralisch geformten *dy weissen streiffen*, *dy wisen strimeln* und *die weißen strenen* in den Vokabularien noch besonders zu beachten, da für die Auffassung des Plurals hier offenbar das gleiche, wie für homer. ἴρισσιν neben sonstigem ἶρις, zu gelten haben wird (s. oben S. 52ff.).

Das weitaus üblichste ist jedoch für die Milchstraße, daß sie eben als Straße oder Weg, Pfad sprachlich benannt wird. „Der schimmernde Streif zahlloser Fixsterne am nächtlichen Himmel ist einstimmig von beinahe allen Völkern in dem mythischen Gedanken von Weg und Straße oder von Ausstreuung näher begriffen worden“, sagt Jac. Grimm im Eingang seiner Abhandlung über „Irmenstraße und Irmensäule“ Kleinere Schriften 8, 471ff. und bringt ebendort und Deutsche Mythol. 1⁴, 295ff. 3⁴, 106 eine erdrückende Fülle solcher Benennungen aus den indogermanischen wie den semitischen und uralaltaischen Idiomen zur Sprache, andere fügen A. Kuhn

---

mhd. md. und mnl. *strieme* nnl. *striem* aber helfen sich Franck und Falk-Torp anders, indem sie zu einer *u*-Wurzel greifen, Franck zu dem idg. *sreu̯-* 'fließen' von ahd. *stroum* nl. *stroom*, gr. ῥέω, ῥεῦμα, ai. *srávati* usw.; das ist dann nicht einleuchtend. Ich möchte glauben, daß der ahd. Reflex von mhd. mnl. *strieme* nicht **striomo*, sondern vielmehr **striamo* und älter vokalisiert ahd. **streamo*, noch älter **strêmo* gelautet habe, so daß wir hier wieder ein Beispiel des Auftretens des geschlossenen germ. ẹ̄ für den Langdiphthong idg. ēi̯ haben würden, einen neuen Fall der Art, wie ahd. *stiaga* mhd. *stiege* 'Treppe' zu ahd. *stîgan* 'steigen', ahd. *wiaga* mhd. nhd. *wiege* zu mhd. *weigen* 'schwanken', worüber Noreen *Abriß d. urgerm. Lautlehre* 30ff. und Brugmann *Grundriß* 1², 206f. nebst der von beiden verzeichneten Literatur, neuerdings auch Janko *Indog. Forsch.* 20, 240ff. handeln. Die zwiefache germanische Gestaltung des ēi̯ im mhd. *strâm* einer- und *strieme* anderseits ginge ursächlich auf den urzeitlichen Akzentqualitätsunterschied der gestoßenen und schleifenden Betonung zurück, wenn es richtig ist, daß man das germ. ẹ̄, Jankos ē², als die unter dem Schleifton entwickelte Form des alten Langdiphthongen ansieht.

in seiner Zeitschr. 2, 239. 311ff. und El. H. Meyer German. Mythol. 89 hinzu. Ich beschränke mich hier darauf, vorzugsweise einige Beispiele, die unsere Wörter *Straße*, *Weg* und *Pfad* enthalten, zu erwähnen: mit *Straße* außer *Milchstraße* selbst mhd. *diu herstrâz*, *herstrâz an dem himel* bei Konrad v. Megenberg 78, 13. 16. 19, der dann auch einfach *strâz*, *diu strâz* dafür sagt ebenda Z. 15. 20, *herstraße* und *die herstrâze in celo* in Vokabularien, auch nhd. volksmundartlich bezeugt *Heerstraße* (vgl. Diefenbach Gloss. lat.-germ. 255c und Heyne Grimms deutsch. Wörterb. 4, 2, 761), nnd. westfäl. *hiəlstrâte* und *weerstrâte* 'Wetterstraße' (Woeste Wörterb. d. westfäl. Mundart 102a. 318b), mnl. *Vroneldenstraet* d. i. „Frauen Hilde oder Hulde Straße“ (vgl. Grimm Deutsche Mythol. 1[4], 236f. 296 Anm. 1. 3[4], 106), ahd. *Îringesstrâza*; mit *Weg* nhd. *Milchweg*, spätmhd. oder frühnhd. *der milichweg* Vocab. 1482 (vgl. Diefenbach a. a. O.), nhd. *Heerweg*, nhd. *Helweg*, nnd. westfäl. *hiəlweg* (Woeste a. a. O. 102a und bei Schiller-Lübben Mittelniederd. Wörterb. 2, 236b), nhd. westfäl. *mülenweg* (Grimm a. a. O. 3[4], 106. 280), ags. *Írinȝes weȝ*; mit *Pfad* nnd. ostfries. *dat melkpath*, nnd. *kaupat* 'Kuhpfad' und westfäl. *nierenberger pat* (vgl. A. Kuhn a. a. O. 239. 311. 317), poetisch nhd. *des Himmels weisslicher*, *schimmernder Pfad* bei Klopstock (vgl. Lexer Grimms deutsch. Wörterb. 7, 1583). Dann die *via lactea* der Lateiner Ovid. Metam. 1, 168f.; auch lat. *via secta*, dessen Äquivalent in den Juniusglossen Wright-Wülcker Voc. 1[2], 53, 23 das ags. *Írinȝes weȝ* ist, d. i. 'durchschnittener, durchlaufener Weg', wie es *via secta per ambas (zonas temperatas)* Verg. Georg. 1, 238 und *qua via secta semel liquido pede detulit undas* Lucret. 5, 272 heißt, wie ferner *viam secat* Verg. Aen. 6, 899. 12, 368 und besonders bei demselben Dichter Aen. 5, 658. 9, 15 eben nach Analogie dieses *viam secare* gerade von der durch den Regenbogen laufenden Göttin Iris *secuit arcum* gesagt wird (vgl. Ladewig-Schaper[10] zu Verg. Aen. 5, 658), kaum nach Jac. Grimm Kleinere Schriften 8, 473 „gleichsam der helle in

die dunkelgrüne Wiese des Himmels gemähte [Weg]“.[1] Im Sanskrit finde ich nach A. Kuhn in seiner Zeitschr. 2, 316f. *sura-vīthī* eig. ‘Götterweg, Straße der Götter’ und nach Monier Williams Dict. Engl. and Sanskr. 299. 501 s. v. *galaxy* und *milky-way* die Bezeichnung *nāga-vīthī* eig. ‘Schlangenbahn’ für die Milchstraße; es scheinen das aber der Bedeutung nach, wie aus Böhtlingk-Roth Sanskrit-Wörterb. 4, 96. 7, 1112 und Böhtlingk Sanskrit-Wörterb. in kürzerer Fassung 3, 191a. 7, 162c zu entnehmen, vielmehr Namen bestimmter Teile der Mondbahn oder der Bahn der Mondhäuser, *nakṣatrāṇi*, gewesen zu sein, auch H. Jacobi (brieflich, Bonn 21. Dez. 1906) nimmt betreffs der *nāga-vīthī* einen Irrtum bei Monier Williams an.[2]

Daß auch der Regenbogen mit kaum minderem Fug als die Milchstraße die Bezeichnung als ‘Straße, Weg, Pfad, Bahn am Himmel’ hätte finden können, möchte ich nicht bezweifeln. Am nächsten kommt solcher wohl zu erwartenden Auffassungsweise die Benennung des himmlischen Bogens als ‘Brücke’, die vornehmlich den alten Skandinaviern geläufig war, wenn sie ihn aisl. *brú* ‘Brücke’, *brú til himens af iǫrþo*, auch mythologisch gefaßt *Ás-brú* ‘Asenbrücke’ und *Giallar-brú* d. i. „Brücke des der Hölle nahen Giǫllflusses“ nannten, eine Vorstellung, welche dichterisch nach Schillers bekanntem *von Perlen baut sich eine*

---

[1] Die angelsächsische Glosse *via secta* i. e. *Írinʒes weʒ*, jetzt auch bei Götz *Corp. gloss. Lat.* 5, 398, 40. 415, 60 und *Thes. gloss. emend.* 2, 412a aufgenommen, könnte alten Vergilglossen entstammen; ihr Urheber hätte dann den Wortlaut des zu erklärenden *via secta* der Stelle Georg. 1, 238 entnommen, sachlich aber vielmehr das *ingentemque fuga secuit sub nubibus arcum* Aen. 5, 658. 9, 15 in seiner Beziehung auf die Regenbogengöttin im Auge gehabt, indem ihn zugleich der Namensanklang zwischen *Iris* und dem Ausdruck *Írinʒes weʒ* seiner Muttersprache verleitete, für den Regenbogen als *via secta* scil. *ab Iride* die Milchstraße unterzuschieben.

[2] Wegen der griechischen und lateinischen Auffassungen und Benennungen der Milchstraße, die in den Bereich obiger Darstellung fallen, sei hier auch noch auf A. Dieterich *De hymnis Orphicis* 37 und W. Gundel *Religionsgesch. Vers. u. Vorarb.* 3, 2, 149ff. verwiesen.

Brücke hoch über einen grauen See usw. bis in moderne Zeiten hinein sich lebendig zeigt. Vgl. Jac. Grimm Deutsche Mythol. 1⁴, 300. 2⁴, 610f. 3⁴, 214, Pott Kuhns Zeitschr. 2, 425, El. H. Meyer German. Mythol. 89. 91. 109. 134f. 190f. und Froehde Bezz. Beitr. 21, 204. Für 'Brücke' und 'Weg' dienen ja der Sprache öfters die gleichen Wörter und Benennungen, wie namentlich an lat. *pōns* gegenüber seiner 'Weg, Pfad, Bahn' und ähnliches bedeutenden Verwandtschaft aksl. *patĭ* und preuß. *pintis*, ai. *pánthāḥ*, avest. *pantå*, gr. *πάτος* nebst armen. *hun* 'Furt, Übergang' zu ersehen, auch an air. *drochat* mir. *drochet droichet* 'Brücke', sofern dies = **druko-sento-s* 'hölzerner Weg', mit air. *sét* 'Weg' = got. *sinþ-s* als Endglied gebildet, ist (vgl. Verf. Etym. Parerga 1, 154).

Um nun meine Deutung des gr. *ἶρις* = **ϝῑ-ρι-ς* als 'Streif, Streifen' oder auch 'Weg, Straße' durch Angliederung an etymologisch verwandt erscheinendes Sprachgut zu begründen, vergleiche ich ihm zunächst das hom. *οἶμοι* Plur., das *Λ* 24 in derselben Beschreibung des Panzers Agamemnons, die das Schlangen- und Regenbogengleichnis enthält, die 'Streifen' auf dem Harnisch, 'stabweise angebrachte Lagen' von Blaustahl, Gold und Zinn bezeichnet. Ich habe über dies *οἶμος*, welches nachhomerisch die Bedeutungen 'Weg, Gang, Bahn, Pfad' aufweist, aber einmal, Aischyl. Prom. 2, auch im Sinne von 'Streifen Landes, Landstrich, Gegend' vorkommt, eingehender Bezz. Beitr. 24, 168ff. gehandelt und dort gezeigt, daß man die schon von anderen Gelehrten, Benfey und Sonne, gesehenen sicheren Spuren seines digammatischen Anlauts in dem *δέκα οἶμοι* der Iliasstelle und in *ἄοιμος ἄπορος* Hesych. anzuerkennen habe, daß man darum guten Grund habe, es mit homer. *ἐ-είσατο εἴσατο* 'ging geradewegs, fuhr los, drang durch' zusammen in die Sippe von ai. ved. *vḗti* 'geht geradeaus, geht darauf zu, strebt hin' und lat. *via* 'Weg, Straße' einzustellen, zu der im Altindischen auch Wörter wie *vī-tá-ḥ* 'gerade, schlicht, geradlinig', *vītā* F. 'Reihe neben-

einander liegender Gegenstände' nebst *darbha-vītā* 'Streifen, Reihe von Buschgräsern', *vīthi-ḥ* und *vīthī* F. 'Reihe', 'Straße, Weg', 'eine Reihe von Kaufläden, Marktstraße', 'eine Reihe von Bildern, Bildergalerie', 'Straße am Himmel, eine drei Mondhäuser umfassende Strecke einer Planetenbahn', *vīthika*- Mask. oder Neutr. und *vīthikā* Fem. 'Reihe', 'Straße', 'Bildergalerie', 'Terrasse, der freie Raum zwischen Haus und Straße' gehören. Es hat dieser meiner Deutung des *οἶμος* aus **ϝοῖ-μο-ς* zwar nicht an Zustimmung gefehlt, jedoch ist sie zu allgemeiner Anerkennung bis jetzt nicht gelangt. Ich selbst bin von ihrer Richtigkeit nach wie vor fest überzeugt, muß es aber, da es mich hier vom Thema der vorliegenden Untersuchung zu weit abseits führen würde, späterer Gelegenheit vorbehalten, meine Etymologie nochmals ausführlicher zu rechtfertigen, um besonders den von F. Sommer Griech. Lautstud. 29 gegen sie gerichteten Angriff zurückzuweisen und die gänzliche Verkehrtheit der sprachhistorischen Beurteilung des *οἶμος* von seiten dieses Gelehrten zu beleuchten.

Die Sippe von homer. *εἴσατο ἐ-είσατο* und ai. ved. *vḗti*, in die wir somit das gr. *ἶρις* 'Regenbogen', ihm die Bedeutung 'Streifen', die das vermutlich aus gleicher Wurzel entsprossene homer. *οἶμοι* hat, als die ursprüngliche zuweisend, einreihen wollen, das ist nun auch dieselbe Sippe, in die das homer. *ῑ̆εμαι* 'eile, strebe eifrig', womit Maaß den Namen der Götterbotin *Ἶρις* verknüpfte, hineingehört. Den Zusammenschluß des Aorists *εἴσατο* und des Präsens *ῑ̆εμαι* zu einem Verbalsystem vollzog zuerst Ahrens Griech. Formenlehre d. homer. u. att. Dialekts[2] S. 96 § 75 Anm. 5 und in ausführlicherer Begründung Beitr. z. griech. u. lat. Etym. 1, 112ff.; und daß anderseits *ῑ̆εμαι* mit ai. *vḗti* wurzelverwandt ist, lehrte uns eben Leo Meyer Bezz. Beitr. 1, 308f. (vgl. oben S. 47). Seitdem sind diese Kombinationen allgemein anerkannt, ich verweise betreffs ihrer besonders auf Fick Vergleich. Wörterb. 1[4], 124f. 305. 543 und Solmsen Unters. z. griech. Laut- u. Verslehre 150f.

Wie an der Doppelbedeutung bei homer. *οἶμοι* 'Streifen' und nachhomer. *οἶμος* 'Weg, Gang, Bahn, Pfad', ebenso an ai. *vīthi-ḥ, vīthī* 'Reihe' und 'Straße, Weg' zu ersehen ist, liegen bei Nominen, die aus unserer Wurzel kommen, die Begriffe 'Streifen, Reihe' und 'Weg, Straße' dicht beieinander; auch das ja ebenfalls in diese Wortfamilie hineingehörige lat. *via* zeigt davon eine Spur, die Bedeutung 'Streifen' hat es okkasionell und vereinzelt, bei Tibull. 2, 3, 54 wird *viae* von Streifen in einem bunten Zeuge gesagt. So brauchen auch wir im Deutschen *Straße*: ein Kind macht eine *Straße* auf seinem Kleide, wenn es sich beim Essen beschlabbert, *macht auf dem tischtuch ein strasz mit der gestreiften suppen sein* liest man bei Hans Sachs, eine *Straße* in einem Wappen heißt „ein Streif von links her" (vgl. Heyne Deutsch. Wörterb. 3[1], 854 f.), mhd. *die sîdînen strâze* Gottfr. v. Straßb. Trist. 11112 sind 'seidene Streifen, Seidenfäden des Gewebes' in goldbesetzten Kleidern, *sô hie ein strâze, sô dort ein ander strâze mit iuwern wæhen næten* Berthold v. Regensb. 414, 24 bezieht sich auf streifenförmig als Besatz an Frauenkleidern angebrachte Stickereien (Wilh. Müller Mittelhochd. Wörterb. 2, 2, 677 b).

Somit kommt es augenscheinlich im wesentlichen auf eins hinaus, ob wir den Regenbogen in seiner griechischen Namensform *ἶρις* als ursprünglich 'Streifen' oder als 'Straße, Weg' bedeutend auffassen wollen. Seiner Wortbildung nach war das zugrunde liegende idg. **u̯ī-ri-s* Fem. 'geradeaus gehender Strich, Streifen', 'Straße, Weg' von gleicher morphologischer Beschaffenheit, wie das auch in der Betonung zu ihm stimmende idg. **áḱ-ri-s* oder **óḱ-ri-s* 'Schärfe, scharfe Seite oder Ecke' = ai. *áś-ri-ḥ* Fem. 'scharfe Seite, Ecke, Kante, Schneide', gr. *ἄκ-ρι-ς* Fem. 'Bergspitze' und *ὄκρις* Fem. 'Spitze, scharfe Ecke, Kante', alat. *ocris* Mask. 'steiniger Berg' mit marruc. *ocres* Gen. sing. 'montis', umbr. *ocrem* Acc. sing. 'montem', *ocriper* ukri-per 'pro monte', eine der ältesten Nominalschöpfungen

mit suffixalem *-ri-*, vgl. Brugmann Grundriß 2², 1, 382 und F. Stolz Histor. Gramm. d. lat. Spr. 1, 504.

Wenn ich mit meiner etymologischen Erklärung von ἶρις 'Regenbogen' das Richtige treffe, dann hat also der Begriff der Rundung, den Froehde so stark betonen zu müssen glaubte, in dem Worte ursprünglich nicht gelegen. Es ist aber die Vorstellung des bogen- und kreisförmig Gerundeten in ἶρις als eine für den Wortbegriff wesentliche nachher und infolge davon, daß es im Griechischen zur Bezeichnung des farbigen Bogens am Himmel geworden war, hineingezogen. Das zeigen die weiteren Verwendungsweisen des Wortes, welche die nachhomerische Gräzität entwickelt hat. Sämtliche übrigen Bedeutungen, die in dieser späteren Zeit sich hinzufinden, gehen zufolge metaphorischer Übertragungen auf die Regenbogenbedeutung zurück, indem die Bogenrundung in Verbindung mit dem Farbenspiel, in wenigeren Fällen auch das letztere allein, der Vergleichspunkt war.

Nachhomerisch wird so ἶρις der Ausdruck für einen farbigen Kreis um einen Körper überhaupt, so daß es im einzelnen die Bedeutungen 'Hof um den Mond' bei Aristoteles, 'Hof um die Lichtflamme' bei demselben und Theophrast, 'Farbenkreis um die Augen des Pfauenschwanzes' bei Lukian, 'der farbige Zirkel im Auge, die Regenbogenhaut' in der Sprache der Mediziner erlangt. Die letztgenannte Bedeutung verzeichnet die Hesychglosse Ἶρις· ἡ θεὸς ἄγγελος. καὶ ἡ ἐν οὐρανῷ ζώνη κτλ. mit den Worten καὶ τοῦ ὀφθαλμοῦ ὁ περὶ τὴν κόρην κύκλος. Die Glosse bringt dann mit καὶ τῶν λίθων τις κρυσταλλώδης eine fernere, in der griechischen Literatur nicht zu belegende, jedoch bei Plinius Nat. hist. 37, 136 bezeugte Verwendungsweise: beim 'Kristall' oder 'Regenbogenstein' ist es natürlich lediglich die Farbenspiegelung, die den Benennungsgrund abgegeben hat (vgl. Pape-Sengebusch Handwörterb. 1³, 1262b). In welchem Betracht auch ποπάνου τι εἶδος nach Hesych ἶρις benannt wurde, bleibt dunkel, da

wir über die betreffende Art Gebäck oder Kuchen nichts Näheres wissen können, als vielleicht das eine, daß damit die nach dem Lokalschriftsteller Semos bei Athen. 14 p. 645b = Fragm. historicorum Graec. 4, 493 ed. C. Müller im Kult der Iris auf dem Inselchen Hekatesnesos unweit Delos verwendeten kleinen Kuchen, *βασυνίαι*, mit denen man die Göttin „des bösen *τέρας* wegen“ versöhnte (vgl. Welcker Griech. Götterlehre 1, 692), gemeint sein mögen.

Wiederum ausschließlich das regenbogenähnliche wechselnde Farbenspiel hat der Pflanze *ἶρις* zu diesem ihren Namen verholfen. Daß sie nach der Vielfarbigkeit ihrer Blüten benannt sei, haben schon die Alten gewußt, wir lesen es bei Dioskurides 1, 1 *ἶρις ἀπὸ μὲν τῆς κατ' οὐρανὸν ἐμφερείας ὠνόμασται ... ὅθεν διὰ τὴν ποικιλίαν ἀπεικάσθη ἴριδι τῇ οὐρανίᾳ*, auch Theophrast Fragm. 20, 39 ed. Schneider beobachtet an der Pflanze, daß *πολλὰς ἔχει καὶ τοῦτο τὸ ἄνθος ἐν αὑτῷ ποικιλίας*; *floret versicolori specie, sicut arcus caelestis, unde et nomen*, sagt Plinius Nat. hist. 21, 41. In Betracht kommen für das alte Griechenland von den verschiedenen Irideen unsere deutsche Schwertlilie, Iris germanica L., und die kaum artlich von ihr abweichende Veilchenwurz, Iris florentina L., vgl. K. Sprengel Comm. in Diosc. S. 343, Fraas Synopsis plant. florae class. 292 und Lenz Botanik d. alten Griechen u. Römer 314f., auch Liddell-Scott Greek-Engl. lex.[8] 708b. Und jene erstere, die Iris germanica, wird als „ausgezeichnet durch den Farbenwechsel der ursprünglich auf den äußeren Blütenteilen dunkelvioletten, auf den inneren violetten, auf den Narbenplatten lilafarbigen, weißlich gestreiften Blumen“ beschrieben (Brockhaus Konversationslex. 9[14], 678b). In seiner botanischen Bedeutung soll nach Grammatikerangaben, Schol. zu Nik. Alexiph. 406 und Eustath. p. 391, 34, unser Wort „*κατὰ παλαιὰν παράδοσιν*“ als Oxytonon *ἰρίς* betont worden sein, vgl. Lobeck Pathol. proleg. 66; das dürfte ein durch die Analogie vieler anderer Pflanzennamen, die mit sekundärsuffixalem -*ίς*,

-*ίδος* geformt auf dieser Bildungssilbe haupttontragend waren, *ζυγίς*, *λυχνίς*, *ξυρίς*, *μυρρίς*, *πεπλίς*, *φλομίς* u. ähnl., gelegentlich herbeigeführter Akzentwechsel gewesen sein, insbesondere könnte *ξυρίς*, da es ebenfalls eine Schwertlilienart, die Iris foetidissima L. nach Fraas a. a. O., bezeichnet und ein -*ρ*- vor der gemeinsamen Endung -*ις* enthält, auf *ἶρις* eingewirkt haben.

Es dürfte sich nachgerade jetzt herausstellen, daß man den Namen der göttlichen Botengängerin *Ἶρις*, um ihn zu dem gleichlautenden Appellativum in die richtige Beziehung zu setzen, nun nicht mehr mit Maaß vermittelst der Bedeutung der Wurzel *u̯ei̯*-, die ihr in verbaler Fassung bei gr. homer. *ἵεμαι* zu tragen zugefallen ist, zu erklären hat, also nicht mehr die 'hurtige, schnelle' darin finden darf; es muß vielmehr, da ja die Wortbildung die gleiche mit der von *ἶρις* 'Regenbogen' ist, an den Sinn derselben Wurzel, den die Nomina gr. *οἶμος* und lat. *via*, ai. *vīthi-ḥ* und *vīthī* zur Ausprägung gebracht haben, angeknüpft werden: *Ἶρις* ist als 'die einen Weg machende', eine *viātrīx*, *ὁδοιπόρος* aufzufassen. Daß der homerische Bettler *Ἶρος* auch seinem Namen nach ein 'Botengänger' sei, hätte griechisch kaum treffender gesagt werden können, als es *σ* 6 f. mit *Ἶρον δὲ νέοι κίκλησκον ἅπαντες, οὕνεκ' ἀπαγγέλλεσκε κιών, ὅτε πού τις ἀνώγοι* der Dichter selbst sagt, dem, wie eben diese Stelle zeigt, der Appellativsinn des Wortes noch nicht verdunkelt war (vgl. Maaß Indog. Forsch. 1, 159 f., Solmsen Unters. z. griech. Laut- u. Verslehre 148 und Brugmann Indog. Forsch. 19, 388). Den kurzen Schritt der Bedeutungsentwickelung von 'Gänger, viam faciens' zu 'Botschaftbringer, Bote' mag noch lat. *viātor* als Bezeichnung des Amtsboten der altrömischen Magistrate veranschaulichen, vgl. Mommsen Röm. Staatsrecht 1[3], 145 f. 360 ff.

Zugunsten der Maaßschen Auffassung aber wird man vielleicht mit diesem Gelehrten selbst Indog. Forsch. 1, 159 noch geltend machen wollen, daß das Wort *Ἶρις* Herodian 2, 437, 2 Lentz „als Name eines Vogels“, Statius in der Thebais 6,

461 f. „als Name einer Stute neben der nicht minder deutlichen *Thoe*“ kenne. Daß jedoch „die appellative Kraft des Wortes“, der vermeintliche Ursinn von ‘hurtig, schnell’, „sich in diesen Fällen ersichtlich noch voll und ganz erhalten“ habe, würde mir schon an und für sich schwer glaublich vorkommen. Eher ist doch wohl die Stute *Iris* einfach auf den Namen der alten Götterbotin, wie die andere auf den der Nereide *Θόη*, die Homer *Σ* 40 und Hesiod Theog. 354 kennen, mythologisch getauft worden. Und von der bei Herodian a. a. O., sowie gleichlautend bei Choiroboskos Anecd. Graeca 2, 242, 12 Cramer erwähnten Vogelart, *εἶδος ὀρνέου*, die *ἶρις* heiße, ist gar nicht bestimmt zu sagen, woher sie diesen Namen habe, ob nicht etwa im letzten Grunde von dem Appellativum für den ‘Regenbogen’; es könnte ja wohl der Pfau gemeint sein, indem nach dem farbigen Kreis um die Augen des Pfauenschweifes, dessen Bezeichnung *ἶρις* uns durch Lukian Dom. 11 überliefert ist (s. oben S. 65), gelegentlich der Vogel selbst als nach einem für ihn besonders charakteristischen Merkmal metonymisch benannt worden wäre.

Wie hätte man sich nun aber das Verhältnis der Bedeutungen zurechtzulegen, wenn ein und dasselbe Nominalgebilde *Ϝῖ-ρι-ς* gleichzeitig ‘via’ und ‘viam faciens, viatrix’ ausgedrückt haben soll? Es kann nicht zweifelhaft sein, daß hier, wie sonst oft, die Bedeutung im Sinne des handelnden Lebewesens aus der anderen, also der Begriff ‘Botengängerin, Botin’ aus dem der Dingbezeichnung ‘Weg’ oder eigentlicher noch aus der begriffsgeschichtlichen Vorstufe der letzteren, der Verbalabstraktbedeutung ‘Gang, Fahrt’, entwickelt sein müsse. Unser nhd. *Wache*, franz. *garde*, lat. *custōdia*, gr. *φυλακή* für eine ‘wachende Person’, ebenso aisl. *vǫrþr* ‘Wacht’ und übertragen ‘Wächter, Wärter’, nhd. *Rat*, franz. *conseil* für ‘beratende Person’, wie ai. *mántuḥ* ‘Ratschlag, Rat’ und konkret ‘Berater’, *Herrschaft* für ‘Herr’, entsprechend ai. *kṣáyaḥ* ‘Herrschaft’ und ai. *kṣáya*, avest. *𝔥šayō* ‘Herrscher’, *Bedienung* für ‘wer bedient,

Diener', wie gr. *δούλευμα* 'Knechtschaft, Dienst' und dichterisch auch 'dienstleistender Sklave, Knecht', lat. *perniciēs* und *pestis*, gr. *ὄλεθρος* und *φθόρος* für 'homo perniciosus, Unheilstifter, Unhold', lat. *orīgo* und gr. *γένεσις* für 'Stammvater, Urheber', aschwed. *buþ* Neutr. 'Botschaft' und 'Bote', lat. *opera* 'Arbeit, Mühewaltung, Tagewerk' und 'Arbeiter, Tagelöhner', *operae* Plur. 'Helfershelfer', gr. *λῆρος* 'nugae' und verpersönlicht 'nugator', das sind meist wohlbekannte Beispiele des Bedeutungswandels, nach welchem durch einfache Metonymie, ohne alle Veränderung der äußeren Sprachform, abgesehen höchstens von gelegentlich dabei vorkommendem Wechsel des grammatischen Geschlechts, ein einen Vorgang oder Zustand ausdrückendes Abstraktum zum „Lebewesennamen", Bezeichnung des persönlichen oder persönlich gedachten Trägers des abstrakten Vorganges oder Zustandes wird; weitere Beispiele derselben Art verzeichnen Brugmann Grundriß 2², 1, 599. 610ff. 627 und Lidén Paul-Braune-Sievers' Beitr. z. Gesch. d. deutsch. Spr. u. Lit. 15, 508, speziell griechische Kühner-Gerth ausführl. Gramm. d. griech. Spr. 2³, 1, 10f. In den Kreis dieser Erscheinungen würde also auch unser gr. *ϝῖ-ρι-ς* mit seinem Doppelsinne von 'Gang, Fahrt, Weg' und 'Person, die einen Gang macht oder zu machen hat' gehören. Das allergenaueste Analogon aber liefert zu diesem unserem Falle die keltische Sprache: ich habe Zeitschr. f. celt. Philol. 6, 414ff. über air. mir. *techt* Fem. 'adventus, aditio, itio' = cymr. *taith* Fem. 'iter', das auf urkelt. **tiktā* beruhende Verbalnomen aus der Wurzel von air. *tiagaim* 'ich schreite, gehe', gr. *στείχω*, got. *steigan*, gehandelt und ebendort S. 419f. das gleichlautende Konkretum air. mir. *techt* Mask. 'Bote, legatus' in die Beziehung zu ihm gesetzt, daß ich in letzterem als der damit identischen Wortbildung „die Maskulinisierung des Nomen actionis", indem „der 'Bote' als das personifizierte 'Gehen' vorgestellt" sei, erkannte, was ähnlich schon vor mir andere Sprachforscher ausgesprochen hatten.

Es dürfte nun aber anderseits auch vermutet werden, daß die gänzliche Gleichheit des morphologischen Wesens zwischen dem Namen der Götterbotin und der Bezeichnung des Regenbogens ἶρις doch nicht von allem Anfang an bestand, sondern ein durch sekundäre Wortbildungsvorgänge herbeigeführter Zustand war, und ich sehe zwei Möglichkeiten, wie dies gekommen sein könnte.

Einmal könnte Ἶρι-ς, der Göttername, die einstämmige Kurz- oder Koseform eines ehemaligen Kompositums, etwa eines nach *ὁδοι-πόρο-ς*, *ποντο-πόρο-ς*, nachhomer. *κελευθο-πόρο-ς* zu rekonstruierenden *ϝῑρι-πορο-ς 'die des Weges Fahrende', gewesen sein, vgl. mhd. *wëge-* und *wëc-vertic* Adj. 'auf der Reise begriffen, viator', zur Weise der Namenkürzung z. B. *Λῦσι-ς* aus *Λῡσί-μαχος*, *-στρατος* u. a., besonders aber homer. *Ἶφι-ς* Fem. *I* 667 aus *Ἰφι-άνασσα* nach Etym. Magn. p. 93, 52 (Bechtel-Fick D. griech. Personennamen[2] 22. 193. 376. 391). Sodann aber mag man davon auch absehen und vielmehr annehmen, daß, sowie das Nomen proprium des Bettlers Ἶρος „als reines Adjektiv wohl *ϝῑρός lauten würde" (Solmsen a. a. O. 150, Brugmann a. a. O.), so auch Ἶρις zunächst auf einem oxytonierten Adjektiv oder appellativischen Nomen agentis *ϝῑ-ρί-ς beruhe. Dies *ϝῑ-ρί-ς hätte seinerseits die Bedeutung 'zum Wege als handelnde Person in Beziehung stehend', daher dann 'wer einen Weg zurücklegt, einen Gang oder eine Fahrt macht' gehabt. Es wäre zu ϝῖ-ρι-ς 'Gang, Weg, Straße', daher 'Regenbogen', hinzugebildet gewesen als einer der bekannten Fälle, wo nach altererbtem Betonungsprinzip Nomina actionis oder auch auf solchen beruhende Dingbezeichnungen und ihnen gleichstämmige Nomina agentis „bei den verschiedensten Stammklassen" in der Weise durch den Tonsitz differenziert waren, daß für jene Kategorie die Barytonese, für diese die Oxytonese das unterscheidende formale Kennzeichen war, gr. *φόρο-ς* 'das Dargebrachte, Abgabe, Tribut' ai. *bhára-ḥ* 'das Davontragen, Gewinnen, Erbeuten, Raub' und gr. *φορό-ς* 'tragend, bringend,

fördernd' ai. *-bhará-ḥ* in Kompp. 'tragend, bringend', gr. *λόχο-ς* 'Versteck, Hinterhalt', 'Niederkunft' und *λοχό-ς* 'Kindbetterin', *κόμπο-ς* 'Lärm, Geräusch', 'Prahlerei' und *κομπό-ς* 'prahlerisch, Prahler', ai. *śā́ka-ḥ* 'Hilfe' und *śāká-ḥ* 'hilfreich, Helfer', gr. *βίο-ς* 'Leben' und ai. *jīvá-ḥ* 'lebend, lebendig', gr. *οἶκο-ς* 'Haus, Wohnung' und ai. *veśá-ḥ* M. 'Nachbar, Hintersaß', eig. 'zur Wohnung Gehöriger', nach etwas anderer Auffassung 'Ansiedler, Seßhafter' (Sütterlin Indog. Forsch. 19, 484. 491), ai. *kā́vya-m* 'Weisheit, Sehergabe' und *kāvyá-ḥ* 'die Eigenschaften eines Weisen habend', ferner gr. *ψεῦδος* 'Lüge, Unwahrheit' zu *ψευδής* 'lügenhaft', ai. *ápaḥ* und *ā́paḥ* Neutr. 'Werk, Handlung' und anderseits *apā́ḥ* Adj. 'werktätig', *táraḥ* Neutr. 'rasches Vordringen, durchdringende Kraft, Energie', 'Fähre, Fahrzeug' und *tarā́ḥ* 'durchdringend, rasch, energisch', ferner ai. *bráhma(n-)* Neutr. 'Zauber, das Brahma' und *brahmā́(n-)* Mask. 'Zauberer, Priester', *sádma* 'Sitz, Ort, Aufenthalt' und *sadmā́* 'Sessor, Dasitzender, Anwesender', auch gr. *πῶϋ* Neutr. 'Herde' als 'Schutz, Gegenstand des Schutzes' und ai. *pāyú-ḥ* 'Hüter, Beschützer' u. ähnl. m.; vgl. Wheeler Der griechische Nominalakzent 26. 29. 69 ff. 85. 116, Joh. Schmidt Festgruß an Böhtlingk 105. Die Pluralbild. d. indog. Neutra 96. 141, Brugmann Kurze vergleich. Gramm. 293 f. Grundriß 2², 1, 27 ff. und Vendryes Mém. soc. linguist. 13, 131. Wenn mit ebensolcher Tonsitzdifferenzierung das Nomen agentis **ϝῑρί-ς* 'viator, viatrix' gegenüber und zur Seite von *ϝῖρι-ς* 'Weg, Straße' entsprungen war, mußte jenes dann hinterdrein durch Erhebung vom Appellativum zum Nomen proprium ebenfalls Barytonon werden, daher *Ἶρις* als Eigenname, sowie *Γλαῦκος*, *Λεῦκος*, *Σῖμος*, *Φαῖδρος* zu *γλαυκός* usw., *Φᾶνος* zu *φανός* *φαεινός*, *Ξάνθος* und *Ξάνθη* zu *ξανθός*, *ξανθή*, *Θόη* zu *θοή*, *Θράσυς* zu *θρασύς*, ai. *Kṛ́ṣṇa-ḥ* Nom. propr. zu *kṛṣṇá-ḥ* 'schwarz', *Śyā́va-ḥ* zu *śyāvá-ḥ* 'braun', auch gr. *Εὐμένης* zu *εὐμενής*, *Περικλέης* zu *περικλεής* u. dgl. m. (vgl. Vendryes a. a. O. 62 f. 135, auch Verf. Etym. Parerga 1, 108 f.).

Die Nutzanwendung aus dem Vorhergehenden für die mythologische Lehre von der Göttin Iris ist nun leicht gezogen. Eine Pfadgängerin, *viātrix*, was ihr Name besagt, hatte sie die Botengänge auszurichten, die Wege von Göttern zu Göttern, zwischen Himmel und Erde, von einem Ende der Welt zum anderen, selbst in die Unterwelt und die Tiefe des Meeres zu machen, die ihr von ihren göttlichen Auftraggebern, vornehmlich von Zeus und von der Here, überwiesen wurden. Ein Pfad, Weg, *via*, so hieß aber anderseits seinem etymologischen Sinne nach der Regenbogen im Munde der Griechen, dieser, weil er der Volksphantasie bei der Namengebung als ein pfad- oder straßenartig sich hinziehender Licht- und Farbenstreif am Himmel erschienen war. Und nun hatte es sich so gefügt, daß ein gänzlicher Zusammenfall in der Namensform zwischen der göttlichen *viātrīx* und der farbenschillernden *via* des arcus caelestis sei es von vornherein bestand oder zufolge verschiedener Vorgänge der nominalen Wortbildung und ihrer Schiebungen frühzeitig sich ergeben hatte. Da hatte denn die mythenbildende und -umbildende Phantasie einen Anlaß, ein neues Band zwischen dem Eigennamen und dem Appellativum, außer dem sie von jeher verknüpfenden der Gemeinsamkeit von Wurzel und Stammbildung, herzustellen: noch nicht bei Homer, der von der Naturbedeutung der Götterbotin nichts verspüren läßt, aber bei späteren Dichtern wird *Ἶρις* mit der Himmelserscheinung identifiziert, wird hinfort zur Personifikation des Regenbogens, auf dem sie wie auf einem Pfade vom Himmel zur Erde hinabsteigend oder hinuntergleitend gedacht wird.

Natürlich aber hätte, wie zugestanden werden muß, solche volksetymologische Umdeutung des Wesens der *Ἶρις* nach dem Appellativum auch geschehen können, wenn etwa nicht von Hause aus etymologische Verwandtschaft zwischen den beiden Worten bestand und nur von einem gewissen Zeitpunkt an ein Zusammenfall der Lautform beider eingetreten war. Die neue Funktion der *Ἶρις* dürfte schon Hesiod gekannt haben, da

sich so am besten begreifen läßt, daß er sie Theog. 265 f. 780 zu einer Tochter des *Θαύμας*, d. i. des zur Person gewordenen Wunders und Staunens, macht (Preller-Robert Griech. Mythol. 1^4, 559, Maxim. Mayer in Roschers Ausführl. Lex. d. griech. u. röm. Mythol. 2, 1, 323 f.); und jedenfalls deutet auf den Eintritt der neuen Vorstellung auch der Umstand hin, daß in der nachhomerischen Poesie und bildenden Kunst die Götterbotin so vielfach in enger Verbindung mit dem Element des Feuchten und Windigen auftritt, eng den Meer-, Regen- und Windgottheiten zugesellt erscheint und dargestellt wird; das wurde eben durch ihre Auffassung als die Gottheit des arcus pluvius ermöglicht (Mayer a. a. O. 321 ff.). Aber die neue Vorstellung bestimmt und mit klipp und klaren Worten zuerst auszusprechen, die Naturerscheinung des Regenbogens mit der Funktion der Himmelsbotin ausdrücklich äußerlich zu verbinden, das blieb dem römischen Dichter Vergil vorbehalten. Die dafür in Betracht kommenden Stellen sind Aen. 5, 606 ff., wo *Irim de caelo misit Saturnia Iuno* und *illa viam celerans per mille coloribus arcum nulli visa cito decurrit tramite virgo,* Aen. 4, 700 f., wo auch wieder die *mille varii colores*, und Aen. 5, 658. 9, 2. 15, wo wiederum der *ingens sub nubibus arcus* in Verbindung mit der Göttin genannt wird, vgl. Welcker Griech. Götterlehre 1, 691 und Mayer a. a. O. 331 f.

Allerdings vertritt Maxim. Mayer, den ich hier wiederholt zitiere, seinerseits nicht die Ansicht, daß die in Rede stehende erst für die nachhomerische Zeit erweisbare Vorstellung eine neue gewesen sei, sowie auch El. H. Meyer Indog. Mythen 1, 197 Anm. diese Anschauungsweise abgelehnt hatte. Mayer gibt S. 333 zu, daß zwar die Göttin Iris bei Homer nicht als Regenbogen zu verstehen sei, glaubt aber doch, die von ihm eigens formulierte Frage, „ob der Dichter noch von ihrer ehemaligen Naturbedeutung Kenntnis hatte“, bejahen zu müssen, indem er dafür besonders „die Beiworte *ἀελλόπος*, *ποδήνεμος*, *ὠκέα*, *ταχεῖα*, vor allem *χρυ-*

σόπτερος", die das wahrscheinlich machen sollen, als Argumente ins Feld führt und also S. 334 „den im weitesten Umkreis nichthomerischer Traditionen erkennbaren Elementarcharakter auch unter der homerischen Hülle der sanften Götterbotin wiedergefunden zu haben" vermeint. Aber jene Beiworte ἀέλλοπος usw. tun das für eine unbefangene Betrachtung in keiner Weise dar. Es bleibt dabei, daß, wenn man nicht in den Homer hineinlesen will, was nicht darin steht, dann die von Welcker a. a. O. 690 und Matz Archäol. Zeitung 1875 S. 20 im Hinweis auf das zweimalige Vorkommen des Appellativs ἶρις bei Homer erhobenen Zweifel, „daß die homerische Iris als Regenbogen zu fassen sei", aufrecht erhalten werden müssen. Es bleibt aber trotzdem anderseits doch auch dabei, was Mayer S. 332 in dem Abschnitt seiner Abhandlung, der von dem „Verhältnis des Regenbogens und der Götterbotin zu einander" handelt, als sein Gesamtresultat vorausnehmend an die Spitze stellt, daß „beide untrennbar" sind. Unsere sprachlich-etymologische Untersuchung hat, so darf ich hoffen, einen Weg gezeigt, wie man daran festhalten kann, ohne den überlieferten Tatsachen sowohl der Sprachgeschichte, wie das bei Froehdes Deutungsversuch der Fall war, als auch der Mythologie und Religionsgeschichte in der einen oder anderen Weise Gewalt anzutun.

Der Selbstmord

Von **Rudolf Hirzel** in Jena

Motto: **„Der Selbstmord ist ein Ereignis der menschlichen Natur, welches, mag auch darüber schon so viel gesprochen und gehandelt sein als da will, doch einen jeden Menschen zur Teilnahme fordert, in jeder Zeitepoche wieder einmal verhandelt werden muß."**
Goethe.

Der Selbstmord ist ein Vorrecht des Menschen, das ihn über das Tier erhebt. Derselbe Philosoph, der dem Menschen dieses Vorrecht zugesteht[1], hat ihm aber auch untersagt es auszuüben[2]; und so sehen wir auch sonst in der Verdammung des Selbstmordes die Moralphilosophie[3] mit der Kirche wetteifern, die dem Selbstmörder das ehrliche Begräbnis versagt; Religiöse und weltliche Gesetzgebung sollen von alters her vereinigt sein, um dem Verbrechen des Selbstmordes entgegenzuarbeiten.[4] Wäre dies wirklich der Fall, so dürfte man sagen, daß auch durch die Stimme der Natur, die doch aus der älteren Zeit lauter und vernehmlicher zu uns herüber tönt,

---

[1] Schopenhauer *Werke*[2] IV 2 S. 127. Ebenso schon Thümmel *Reise 2* (Leipzig 1794) S. 143, daß „dem klügeren Menschen — ausschließungsweise von jeder anderen Creatur die Ehre des Selbstmordes vorbehalten" ist. Nach Plin. *Nat. hist.* II 27 erhebt ihn dieses Vorrecht sogar über die Götter: ne deum quidem posse omnia, — namque nec sibi potest mortem consciscere, si velit, quod homini dedit (sc. natura) optumum in tantis vitae poenis.

[2] *Welt als Wille u. Vorst.* I § 69.

[3] Z. B. Kant *Metaphysik der Sitten* II, 1, 1, 1 *Von der Selbstentleibung-Werke* von Hartenstein 7, 228.

[4] K. A. Geiger *Der Selbstmord* S. 1. J. Burckhardt *Gr. Kulturgesch.* 2, 411. Richtiger als diese und andere urteilt Nägelsbach *Nachhom. Theol.* S. 394.

der Selbstmord verurteilt worden ist. Prüfen wir daher diese angebliche Tatsache in dem beschränkten Kreise wenigstens der Völker des Altertums und vornehmlich an der Geschichte des griechischen Volkes, die auch hier besonders lehrreich zu sein scheint.

Homer. Die älteste Selbstmörderin, die die griechische Literatur kennt, ist die Mutter und Gattin des Ödipus, Epikaste: von ihr meldet die Homerische Dichtung[1], daß, als sie der Greueltat ihres Lebens innewurde, sie aus Schmerz darüber sich selbst den Tod gab. Hier folgt der Selbstmord auf die Schmach. In einem anderen Beispiel, das uns abermals die Homerische Dichtung bietet, ist er das Mittel ihr vorzubeugen: Helena wünscht, daß sie doch lieber Hand an sich gelegt hätte, ehe sie ihrem Buhlen nach Troja folgte.[2] Beidemal begleitet also der Selbstmord eine schimpfliche Handlung, ohne indes selber irgendwie als schimpflich empfunden zu werden.[3] Unerträgliche Schande war es ferner, die einem der ersten Helden vor Ilion das Schwert in die Hand drückte, mit dem er sich selbst durchbohrte; und auch dies berichtet schon Homerische Dichtung[4]; daß er sich aber deshalb mit neuer Schmach bedeckt habe, ist erst Späteren eingefallen[5], die der-

[1] *Od.* 11, 271 ff.

[2] Zu Priamos gewandt sagt sie *Il.* 3, 173 f.:

ὡς ὄφελεν θάνατός μοι ἁδεῖν κακός, ὁππότε δεῦρο
υἱέι σῷ ἑπόμην κτλ.

[3] Unbegreiflich ist das Mißverständnis von Geiger a. a. O. S. 5: „Nur die unselige Epikaste macht ihrem Leben mit dem Strick ein Ende. In dieser Tat sieht Homer ein Verbrechen, ein Werk tiefer Verzweiflung und Herzensbetörung — — — Für diesen und anderen Frevel wird Epikaste den grauenvollen Qualen des Erebus überantwortet.“

[4] *Aithiopis* bei Kinkel fr. epp. S. 34 f., *Kleine Ilias* S. 36 u. 39 f. Dasselbe vorausgesetzt *Od.* 11, 558 ff.

[5] Philost. *Heroïc.* 188, 30 ff. Kays.: *ἔθαψαν δὲ αὐτὸν καταθέμενοι ἐς τὴν γῆν τὸ σῶμα ἐξηγουμένου Κάλχαντος, ὡς οὐχ ὅσιοι πυρὶ θάπτεσθαι οἱ ἑαυτοὺς ἀποκτείναντες* Nur das Nichtverbrennen fand sich im alten Gedicht; das übrige ist späterer Zusatz, wie gegen Welcker *Kl. Schr.* 2, 291 (vgl. auch *Episch. Cycl.* II, 238, 1) bemerkt L. Schmidt *Ethik d.*

gleichen vom Standpunkte ihrer Zeit beurteilten. Auch höchstes Leid anderer Art wurde eine Versuchung zum Selbstmord für Achill und Odysseus.[1] In allen diesen Fällen ist der Selbstmord nur eben nicht mit Schimpf und Schande verbunden. In anderen Fällen dagegen, wie im Flammentode des Herakles oder im Sprung vom Leukadischen Felsen[2], den schon Stesichoros einer Dichtung (der Kalyka) eingefügt hatte, gewinnt er eine höhere Bedeutung und befreit nicht nur von unerträglichen Leiden, sondern rückt überdies die Leidenden in eine Art poetisch-religiöser Verklärung[3], die

---

Gr. II, 460, 7 und worauf schon Welcker selber *Kl. Schr.* 2 S. 504, 271 verfallen war, vgl. auch Rohde *Psyche* 217, 5. Bemerkenswert ist doch, daß, wer, wie der Campaner Vivius Virrus den Selbstmord plant, vorsichtshalber sich selbst den Scheiterhaufen zurüstet, auf dem er sogleich verbrannt werden kann (Liv. 26, 13) oder gar wie Virgils Dido ihn schon vorher besteigt und dort die Tat vollzieht (*Aen.* 4, 646 ff.), vgl. noch Liv. 28, 23, 2. Nicht anders sind Römer verfahren nach der Eroberung Roms durch Marius, wie sie Lucan schildert *Phars.* 2, 157 ff.: hic robora busti Exstruit ipse sui, necdum omni sanguine fuso Desilit in flammas, et, dum licet, occupat ignes.

[1] *Il.* 18, 32 ff., *Od.* 10, 49 ff. Dagegen beruht der Selbstmord des Kalchas auf einem Mißverständnis von Nägelsbach *Nachhom. Theol.* S. 393. Hesiod Melampod. *fr.* 160 Rz. sagt nur *καὶ τότε δὴ Κάλχαντα τέλος θανάτοιο κάλυψεν* und auch Pherekydes b. Strabo 14 p. 643 und Andere wissen nur, daß er *ὑπὸ λύπης* gestorben, wie Homer, als er das Rätsel nicht lösen konnte, *διὰ τὴν ἀθυμίαν* (dolore absumptus Val. Max. IX, 12 ext. 3) *ἐτελεύτησε* (Plutarch *De vita Hom.* I, 4); hierhinein den Selbstmord zu interpretieren genügt nicht der sonst analoge Fall der Sphinx, die allerdings nach der Lösung ihres Rätsels durch Ödipus *ἀπὸ τῆς ἀκροπόλεως ἑαυτὴν ἀπέρριψεν* (Apollodor *Bibl.* 3, 5, 8, 7 vgl. Hygin. *Fab.* 67).

[2] Oberhummer *Phönizier in Akarnanien* 49 ff. A. Dieterich *Nekyia* S. 27 f. Usener *Göttern.* 328 f. J. Burckhardt *Gr. Kulturgesch.* 2, 414 f.

[3] Über den Selbstmord als religiöse Handlung vgl. auch Schopenhauer *Werke* 6, 330, als ein Opfer Fr. Kauffmann *Deutsche Myth.* S. 33 f. Durch diese Auffassungsweise wird auch später noch der Selbstmord verklärt von Rousseau *Héloise* III, 21 (S. 368, Leipzig 1801): S'il faut un sacrifice à l'être suprême, n'est-ce rien que de mourir? Offrons à Dieu la mort, qu'il nous impose par la voix de la raison, et versons paisiblement dans son sein notre âme qu'il redemande.

sich bis zur Apotheose steigert.[1] Man sieht, von irgendwelcher Schande, die der Selbstmord im Gefolge hat, sei es für den Namen oder den Leib des Mörders, ist in diesen alten Zeiten nichts zu spüren, so wenig als bei den Germanen des hohen Nordens, die bisweilen aus viel geringeren Gründen, wie aus Geiz, um der Armut zu entgehen, freiwillig das Leben wegwarfen, und denen dies höchstens zur Ehre ausschlug.[2] Ja, der Selbstmord konnte zur Pflicht werden. Wenigstens das Herulerweib durfte den Gatten nicht überleben.[3] Und auch den Griechen war solche Sitte nicht fremd: wie die indischen Weiber folgte als erste, von der wir dies erfahren, Euadne dem geliebten Gemahl in den feurigen Tod[4],

Germanen.

---

[1] Nicht ohne Grund spottet Minuc. Fel. Octav. 22, 7: Erigone suspensa de laqueo est, ut virgo inter astra agnita sit. Auch den sog. Leuktriden, die sich selbst getötet hatten, wurde seit alters, wie es scheint, heroischer Kult zuteil: Xenoph. *Hell.* 6, 4, 7 Diodor Sic. 15, 54 Plutarch *Pelop.* 20, Pausan. IX, 13, 3. Ebenso dem Aigeus: A. Mommsen *Feste der Stadt Athen* S. 289. Heroische Verehrung eines Ἀπαγχόμενος in Theben nach Useners treffender Vermutung *Göttern.* 239, 56 (anders Rohde *Psyche* I, 256, 1).

[2] K. Weinhold *Altnordisches Leben* 472 f.

[3] Prokop *De b. Goth.* 2, 14. J. Grimm *RA.* 451.

[4] Über Laodameias Flammentod bei Hygin. *Fab.* 243 vgl. M. Mayer *Herm.* 20, 110 ff. Beispiele solcher „quae mortuis vel occisis viris supervivere noluerunt“ hat schon Hieronymus gegeben *Adv. Jov.* I, 43 ff. J. Grimm *Kl. Schr.* II, 226. Vgl. R. Heinze *Herm.* 34, 496 f. *Virgils epische Technik* 135, 2. S. auch folgende Anm. Romanhaft geschildert wird ein solcher Vorgang, so daß der Herrin auch deren Eunuchen in den freiwilligen Tod folgen, von Xenophon *Cyrop.* II, 3, 14 f. Rohde *Gr. Rom.*[2] 119, 1 vermutet hier Erinnerungen an einen alten Gebrauch. Ähnliche Beispiele aus späterer Zeit sind das der Axiothea (Diodor. Sic. XX, 21, 1 Polyän. 8, 48) und die bekannteren der Porcia oder Paxaea (Tacit. *Ann.* 6, 29). Nur der späteren Zeit, und wohl nicht zufälligerweise, scheinen aber solche Beispiele anzugehören, in denen das Umgekehrte stattfindet und die Frau im freiwilligen Tode dem Manne vorangeht, so das berühmte der Arria (Plin. *Ep.* 3, 16) oder der Ungenannten, von der es heißt, daß sie „comes ipsa mortis, dux immo et exemplum et necessitas fuit“ (Plin. a. a. O. 6, 24), auch das der Fulvia (Plutarch *De garrul.* 11 p. 508, vgl. aber auch Tacit. *Ann.* 1, 5 u. Montaigne *Essais* 2, 3 S. 104, Paris 1801).

und auch in der erotischen Männerfreundschaft galt, dem Geliebten nachzusterben, schon früh als Regel.[1]

Für die Deutschen, bei denen doch anfänglich der Selbstmord im weitesten Umfange erlaubt war[2], kam durch das

[1] Über dieses *ἐπαποθανεῖν*, das ein technischer Ausdruck der Erotik war (*Athen*. XIII, 602 D), Platon. *Sympos*. 180 A. *συνθανεῖν* Sophokl. *fr*. 867 Nauck[2] Eur. *Phön*. 1283. In der Tat wird in der *Ilias* (o. S. 77, 1) Achill mit Gewalt zurückgehalten, damit er nicht sogleich dem Freunde im Tode nachfolgt. Vgl. Kallirrhoë, die dem Koresos nachstirbt, Pausan 7, 21, 1, Demotions Tochter, die ihrem Gatten Leosthenes Hieron. *Adv. Jov*. I, 41, die beiden Erechtheustöchter, die ihrer geopferten Schwester Apollodor *Bibl*. 3, 15, 5, 5 Hygin. *Fab*. 46, Jokaste, die ihren Söhnen Eur. *Phön*. 1455 ff., außerdem Xenoph. *Hell*. IV 8, 39. Allgemein Platon. *Phäd*. 68 A: *ἀνθρωπίνων μὲν παιδικῶν καὶ γυναικῶν καὶ υἱέων ἀποθανόντων πολλοὶ δὴ ἑκόντες ἠθέλησαν εἰς Ἅιδου ἐλθεῖν, ὑπὸ ταύτης ἀγόμενοι τῆς ἐλπίδος, τῆς τοῦ ὄψεσθαί τε ἐκεῖ ὧν ἐπεθύμουν καὶ συνέσεσθαι*, wie die thrakischen Weiber, super mortuorum virorum corpora interfici simulque sepeliri votum eximium habent (Mela 2, 2, 19). So geht auch Egmonts Klärchen, nach des Dichters eigenen Worten (*Werke* 29, 110), „im innigsten Gefühl der Ewigkeit der Liebe ihrem Geliebten nach". Ein Zerrbild solcher Verhältnisse war der von Antonius und Kleopatra in ihren letzten Tagen gestiftete Verein der *συναποθανούμενοι* Plutarch *Anton*. 71 (vgl. über die Komödien *Συναποθνήσκοντες* Meineke *Fr. com*. I 456). Anders schon die Soldaten Othos „juxta rogum interfecere se, non noxa neque ob metum, sed aemulatione decoris et caritate principis" (Tacit. *Hist*. 2, 49, ebenso Sauls Waffenträger ersticht sich über der Leiche seines Herrn 1 *Sam*. 31, 5). Und vollends anders Titinius (Plut. Brut. 43), weil hier der Selbstmord Selbstbestrafung sein soll; ähnlich wie des Adrestos *ἐπικατασφάξαι τῷ νεκρῷ, τῷ τύμβῳ* Herodot 1, 45 eine Sühne (ebenso das *ἐπικατασφάξαι* Parthen. 31, Plutarch. *Cleomen*. 37, *C. Gracch*. 17, Pausan. IV 13, 4). Auch Hämon stirbt nicht eigentlich der Antigone nach, sondern *αὑτῷ χολωθείς, ὥσπερ εἶχ', ἐπενταθεὶς ἤρεισε πλευραῖς μέσσον ἔγχος* (Soph. *Ant*. 1235 f.); wohl aber Makareus der Kanake (Stob. *Flor*. 64, 35 Nauck *Fragm. trag*.[2] p. 366). Eine andere Farbe trägt das Nachsterben, wenn der vorangegangene Tod des Geliebten vom Liebenden selbst aus Rache herbeigeführt wurde; so handeln nach Platon *Phaidr*. 252 C die von Ares' Geist Besessenen.

[2] Man lese über die Massenselbstmorde von Weibern und Männern nach der großen Cimbernschlacht Plut. *Mar*. 27. Auch das „multique superstites bellorum infamiam laqueo finierunt" Tacit. *Germ*. 6 gehört hierher; denn daß mit diesen Worten nicht eine Hinrichtung durch den Strang gemeint sei (wie u. a. Luden *Gesch. des teutschen Volkes* 1, 732

Christentum eine neue Zeit, die ihn mit den strengsten Strafen belegte.[1] Aber auch für die Griechen blieb es nicht immer beim alten.

Die erwähnten Arten des Selbstmordes, die fast unmittelbar aus der individuellen Lage entspringen und nicht erst die Frucht einer Reflexion sind, werden teils entschuldigt, teils gepriesen und sind überdies nicht so häufig, daß sie eine Reaktion in der Form von verbietenden Gesetzen hervorrufen konnten. Man hat gemeint, die Griechen oder überhaupt die Alten hätten nur diese Art des Selbstmordes gekannt im Gegensatz zu den Neueren, bei denen er auch aus allgemeinen Ursachen entspringt und darum auch epidemisch auftritt.[2] Diese allgemeinen Ursachen sind teils lokal, teils temporär.

Lokale Ursachen.

In gewissen Gegenden ist der Selbstmord häufiger als in anderen. Früher standen namentlich die Engländer in dem Rufe, es mit dem Selbstmord besonders leicht zu nehmen und auch ohne bestimmten ersichtlichen Grund das Leben wegzuwerfen.[3]

glaubte), liegt schon in dem „multi", wodurch die Handlung in den freien und darum wechselnden Entschluß der einzelnen verlegt, ein gleichmäßiges Gerichtsverfahren gegen alle aber ausgeschlossen wird. Wer an dem Sichselbsterhängen Anstoß nimmt, findet es auch bei Plutarch, der erzählt, daß ἀπορίᾳ δένδρων die Männer sich an den Hörnern der Rinder aufhängten, und doch fehlte es ihnen in einem Heere und zur Zeit einer Schlacht gewiß nicht an anderen Mordinstrumenten.

[1] Sogar Selbstmord aus „Krankheit des Hauptes", d. i. im Wahnsinn vollbracht, war nicht straffrei. Was aber J. Grimm *RA.* 727 f. an Belegen für solche Strafen beibringt, sowie *D. M.*[3] 782 für den Glauben, daß Selbstmörder der ewigen Seligkeit verlustig gehen, reicht nicht bis in die heidnischen Zeiten zurück.

[2] G. Leopardi *Pensieri* II, 19: Non si è mai letto di nessun antico che si sia ucciso per noia della vita, laddove si legge di molti moderni etc.

[3] Montesquieu *Esprit* XIV, 12: les Anglais se tuent sans qu'on puisse imaginer aucune raison qui les y détermine. S. auch u. S. 81, 3. Schon Elisabeth Charlotte von Orleans schreibt an die Kurfürstin Sophie von Hannover 1696 (Ranke *Werke* 13, 132): „Daß Engelländer sich selbst ermorden, ist gar gemein bey ihnen; unsere Königin in Engelland hat

Es mag sein, daß auch hier das Klima mitspielt[1]: kimmerische Nebel, von denen der Mensch zum Grübeln über sich selbst gedrängt wird und damit auf eine der Vorstufen zum Selbstmord[2], mögen diesem günstiger sein als die helle Luft des Südens.[3] Auch das Altertum wußte von Völkern gerade des Nordens, bei

mir gesagt, daß so lang sie in Engelland gewesen wäre, kein Tag vorbey gangen, wo sie nicht gehört, daß sich jemands erhenkt, erstochen oder erschossen hätte, so wol Weibs- als Mannspersonen." Dieselbe ebenso an Leibniz 21. Nov. 1715 (*Zeitschr. d. hist. Vereins f. Niedersachsen* 1884, S. 81). An die Raugräfin Louise 10. März 1718 (S. 279, Stuttgart 1843) schreibt sie: „so fangen unßere teütschen die Englische maniren ahn sich selbst umbs leben zu bringen daß Konten sie woll bleiben laßen." Und an den Herrn von Harling 31. Oktober 1720 (S. 177 ed. Bodemann): „Keine nation kan das den Englandern zuvor thun, sich selber so leicht umbs leben zu bringen; sie müßen nicht glauben, daß man durch seine eygen mordthat die seeligkeit verschertzt."

[1] Statistische Tabellen erweisen einen regelmäßigen Wechsel der Selbstmordsziffer nach den Jahreszeiten. Der Selbstmord aus klimatischen Ursachen epidemisch schon Plutarch *Mul. virt.* 249 B: *Τὰς Μιλησίων ποτὲ παρθένους δεινὸν πάθος καὶ ἀλλόκοτον κατέσχεν, ἐκ δή τινος αἰτίας ἀδήλου· μάλιστα δ' εἰκάζετο κρᾶσιν ἐκστατικὴν καὶ φαρμακώδη λαβὼν ὁ ἀὴρ τροπὴν αὐταῖς καὶ παραφορὰν τῆς διανοίας ἐνεργάσασθαι. πάσαις μὲν γὰρ ἐξαίφνης ἐπιθυμία θανάτου καὶ πρὸς ἀγχόνην ὁρμὴ περιμανὴς ἐνέπιπτε κτλ.* Auf eine Art Selbstmordepidemie weist auch, was zur Aitiologie der attischen *Αἰώρα* Hygin. *Astron.* 2, 4 *Fab.* 130 berichtet (A. Mommsen *Feste d. Stadt Athen* S. 356, 1).

[2] Hierzu stimmt eine Bemerkung, die ich in Lichtenbergs *Aphorismen* III, S. 194 Leitzm. finde, daß die Selbstmorde unter Protestanten häufiger seien als unter Katholiken: dies rühre von der Ohrenbeichte her, die den Menschen Gelegenheit gibt sich auszusprechen und so dem gefährlichen Grübeln ein Ziel setzt.

[3] Den Italienern stellt deshalb gegenüber die Völker des Nordens und insbesondere die Engländer Leopardi *Pensieri* I, S. 282 f. Auch Goethe *Werke* 27, 230 bemerkt, daß ihm „der Gegenstand des Selbstmordes ganz außer dem Kreise italiänischer Begriffe zu liegen" schien. In Gressets *Sidney,* dieser Komödie des Selbstmordes, die 1745 aufgeführt wurde, ist ein Engländer der Held und die Szene in England; und doch „Ein Lustspiel wider den Selbstmord" lesen wir bei Lessing *Hamb. Dram.* 17. Stück, „konnte in Paris kein großes Glück machen. Die Franzosen sagten: es wäre ein Stück für London." Ist es zufällig, daß der durch seinen Selbstmord so berühmt gewordene Jerusalem auch sonst die Engländer nachahmte? Goethe *Werke* 26, 156; vgl. auch 219.

denen der Selbstmord eine Gewohnheit war, von den mythischen Hyperboreern[1], aber auch von den historischen Thrakern.[2] Und so gab es noch andere Gegenden, in denen eine gewisse Trübsinnsatmosphäre herrschte, und in denen deshalb der Selbstmord an der Tagesordnung war wie auf der Insel Keos.[3]

O. Schrader *Reallex.* S. 38; o. S. 78, 2. Im 18. Jahrhundert war eins der berühmtesten Bücher über den Selbstmord, auf das sich auch Rousseau in der *Héloise* bezieht, das eines Schweden Joh. Robeck *De morte voluntaria*, eine apologetische Theorie des Selbstmordes, die der Verfasser dann auch mit der Praxis gekrönt hat.

[1] Pomponius Mela III, 5, 37 Plin. *Nat. hist.* 4, 89. Budicca bei *Tacit. Ann.* 14, 37. J. Grimm *RA.* 486 f. Rohde *Gr. Rom.*[2] 247, 1. Die Ursache des Selbstmordes war nach Pomponius a. a. O. „vivendi satietas magis quam taedium"; wie Montesquieu *Esprit* XIV, 12 von den Engländern sagt: „ils se tuent dans le sein même du bonheur".

[2] Sidon. Apoll. *Carm.* II, 44 f.: consummatamque senectam non ferro finire pudet: tali ordine vitae cives Martis agunt.

[3] Hier war bekanntlich der motivierte Selbstmord offiziell gestattet, was eine größere Häufigkeit desselben voraussetzt, und es mag nicht zufällig sein, daß gerade ein Keer, der Sophist Prodikos, das Leben von seiner finsteren Seite geschildert hatte (Pseudo-Platon *Axioch.* 366 C ff.). Einen hier bestehenden Zusammenhang hatte bereits Welcker vermutet *Kl. Schr.* 2, 502, dem in neuerer Zeit O. Immisch *Philol. Stud. z. Plato* 1. S. 52, 2 beigetreten ist, dabei auch an die melancholische Grundstimmung erinnert, die sich durch die Dichtung der beiden Keer, Simonides und Bacchylides, hindurchzieht a. a. O. 506. Selbst wenn diese Legalisierung des Selbstmordes auf Keos ein Rudiment uralter Sitte war, welche die Alten und Schwachen zum Tode verdammte, wie besonders nachdrücklich B. Schmidt behauptet hat (*N. Jahrbb. f. d. klass. Altertum* 11. 1903. S. 617 ff.), bleibt es doch für Keos charakteristisch, daß dieses Rudiment sich gerade hier erhalten hatte. In Massilia, wo dieselbe Sitte bestand, einen ähnlichen Zusammenhang mit allgemeinen Anschauungen und Stimmungen anzunehmen erscheint um so bedenklicher, als das Alter der Sitte hier nicht genügend festgestellt ist. Dagegen ließe sich für Böotien etwas Ähnliches annehmen. Denn die Verpönung des Selbstmordes, wenigstens in Theben (Zenob. *Prov.* VI, 17), läßt auf eine gewisse Häufigkeit desselben schließen, und die Voraussetzung hierzu, eine vielleicht durch klimatische Einflüsse (Neumann-Partsch *Phys. Geogr.* 54) beförderte trübe Stimmung scheint sich anzukündigen in der Geistesart des ältesten und des größten Dichters Böotiens, in der etwas mürrischen Lebensauffassung Hesiods, ebenso wie in dem brütenden Tiefsinn Pindars.

Natürlich wurde in solchen Gegenden dann auch die Gesetzgebung auf ihn aufmerksam. Erst die Häufigkeit des Selbstmordes führte, wie die Häufigkeit anderer Verbrechen, zu förmlicher Mißbilligung und gesetzlicher Verpönung. Gerade in England, das früher in dem Rufe stand ein besonders fruchtbarer Boden für Selbstmord zu sein[1], verfolgte man ihn deshalb mit der größten Strenge, von der durch den Hamlet die Kunde auf alle Zeiten gebracht ist[2]; aber auch in Keos setzt die an Bedingungen geknüpfte Legalisierung des Selbstmordes voraus, daß, wenn diese Bedingungen nicht stattfanden, die Strafe desto strenger war.[3]

Temporäre Ursachen.

Außer den lokalen haben aber auch temporäre Ursachen zur Verbreitung des Selbstmordes gewirkt. Die Engländer, die früher das klassische Volk des Selbstmordes waren, sind es jetzt nicht mehr. Immer hat es Zeiten gegeben, in denen der Selbstmord häufiger als zu anderen auftrat.[4] Eine gewisse

---

[1] O. S. 80 f.

[2] *Haml.* V 1. Humes *Essay on Suicide* erschien erst nach dem Tode des Verfassers und wurde „von der schimpflichen Bigotterie und schmählichen Pfaffenherrschaft in England" sogleich unterdrückt: Schopenhauer *Werke* 6, 331. Bereits 1648 war in London eine Schrift erschienen *Βιοθάνατος. that Self-murder is not so naturally a sin, that it may never be otherwise.* Verfasser war ein Geistlicher an der Paulskirche in London, „qui serio deprecatus est, atque prohibuit, publici illum (sc. librum) fieri juris, dum viveret" (J. N. Funccius Präf. ad Robeck *De morte voluntaria* S. XI. Rinteln 1736).

[3] Vielleicht gehört hierher das Gesetz Quintil. Decl. 4. 335. 337, welches „insepultum voluit abici" denjenigen, der den Selbstmord nicht vorher gerechtfertigt hatte. Th. Morus, der in der Utopia (*de servis* S. 83 Ausg. von Michels u. Ziegler) den keischen Brauch nachbildet, hat auch die oben bemerkte Konsequenz gezogen, daß, wer seinen Selbstmord nicht vor der Priesterschaft und dem Rat gerechtfertigt hat, dem eine ehrliche Bestattung verweigert wird und er „in paludem aliquam turpiter insepultus abicitur".

[4] Elisabeth Charlotte, Herzogin von Orleans, schreibt an den Herrn von Harling (*Briefe*, herausg. von Bodemann, S. 211) 21. Mai 1722: „Die große mode zu Paris ist nun, daß man sich selber umbbringt; die meisten erseuffen sich, viele auch stürtzen sich den halß ab, andere erstechen sich" usw. Dasselbe an die Raugräfin Louise 9. Nov. 1720 (Stuttgart 1843, S. 477).

Unzufriedenheit mit dem Leben, dem eigenen oder dem der Gesamtheit, der Pessimismus, pflegt die Ursache zu sein; wo diese Unzufriedenheit ein ganzes Zeitalter durchdringt, gehört daher auch der Selbstmord zu den natürlichen und regelmäßigen Erscheinungen desselben. Eine solche Zeit war die Werther-Periode und ist die Zeit, in der wir leben.[1] Auch im Altertum hat der Selbstmord seine Perioden gehabt.

Dem Selbstmord drohte keine Schande in der ältesten Zeit, die doch für diese ebenso empfindlich gewesen wäre, wie sie es für die Lockungen des Ruhmes war; allein wir finden nicht, daß die Menschen, ihrem natürlichen Hange überlassen, von der Freiheit, sich selbst den Tod zu geben, besonders häufig Gebrauch gemacht hätten. Wenn der erste Ausbruch der Verzweiflung überstanden ist[2], führt die Reflexion über ein länger währendes Übel nicht zum Selbstmord, weder den Odysseus, der, von Heimweh verzehrt, zu sterben wünscht[3], noch die Penelope, die, um ihrem Gatten die Treue zu wahren, alle Götter anfleht, ihr den Tod zu geben.[4] Und so ruft auch Philoktet zwar den Tod an als den besten, ja einzigen Arzt seiner unheilbaren Leiden[5], tut aber nichts ihn herbeizuführen, sondern klammert sich mit allen Mitteln an das Leben[6], gegen den Sinn der späteren Zeit, die in solchen

[1] Gegen die aus Lebensüberdruß entspringenden Selbstmorde, wie sie unter der Jugend seiner Zeit grassierten, wendet sich Creuzer *Deutsche Schriften* III, 2, 456, 3. [2] O. S. 77, 1.

[3] *Od.* 1, 59 *θανέειν ἱμείρεται.* Und da er von Kirke gehört hat, daß sich vor die Erfüllung seines Wunsches die Hadesfahrt einschiebt, erzählt er selbst 10, 497 f. *ἐμοί γε κατεκλάσθη φίλον ἦτορ, κλαῖον δ' ἐν λεχέεσσι καθήμενος, οὐδέ νύ μοι κῆρ ἤθελ' ἔτι ζώειν καὶ ὁρᾶν φάος ἠελίοιο.*

[4] *Od.* 20, 61 ff. 79 ff.

[5] Äsch. *fr.* 255 Nauck[2]: *ὦ θάνατε παιάν, μή μ' ἀτιμάσῃς μολεῖν· μόνος γὰρ εἶ σὺ τῶν ἀνηκέστων κακῶν ἰατρὸς κτλ.* vgl. aus Sophokles' troischem *Philoktet fr.* 636 N: *ἀλλ' ἔσθ' ὁ θάνατος λῷστος ἰατρὸς νόσων.*

[6] Sehr charakteristisch jammert er Soph. *Philoktet* 278 ff. über seine gänzliche Verlassenheit, *πάντα δὲ σκοπῶν ηὕρισκον οὐδὲν πλὴν ἀνιᾶσθαι παρόν* (282 f.), fordert auch im Übermaß des Schmerzes den Neoptolemos

qualvollen endlosen Leiden[1] einen berechtigten Grund zum Selbstmord erblickte.[2] Die Grundanschauung der ältesten Zeit war denn doch, wie sie der Homerische Achill ausspricht, daß dieses Leibesleben im Lichte der Sonne der Güter Höchstes ist, und daß es, selbst von Leiden gedrückt, jedes, auch das bevorrechtete Schattenleben im Dunkel des Hades an Wert unendlich übertrifft.[3]

---

auf, ihn zu töten (*μὴ φείδου βίου* 749), fürchtet dann aber doch, da ihm der Bogen genommen ist, Hungers zu sterben (931. 952 ff. 1087 ff. 1158 f.) und droht nur für den Fall, daß man versuche ihn mit Gewalt fortzuführen, sich lieber vom Felsen herabzustürzen (1001). Sein Schicksalsverwandter, der Einsiedler auf Salas y Gomez, hat doch wenigstens einmal einen Anfall von Selbstmordswut, in dem er sich selbst aushungern möchte, wie er am Schluß der anderen Schiefertafel berichtet.

[1] *ἀνήκεστα* Äsch. a. a. O.

[2] Der Weise der Stoiker darf sich töten *κἂν ἐν σκληροτέρᾳ γένηται ἀλγηδόνι ἢ πηρώσεσιν ἢ νόσοις ἀνιάτοις* Diog. L. VII, 130. Bei den römischen Juristen zählt „valetudinis adversae inpatientia" unter die erlaubten Motive des Selbstmordes Dig. 28, 3, 6, 7. 49, 14, 45, 2, aber auch bei Platon *Gess.* IX 873 C die *περιώδυνος ἄφυκτος προσπεσοῦσα τύχη*. Der Arzt Erasistratos, ganz wie Philoktet *ἕλκος ἐπὶ τοῦ ποδὸς δυσίατον ἔχων*, gab sich selbst den Tod (Stob. *Flor.* 7, 57). Vgl. noch Cicero *or. post redit. in senatu hab.* 34: Quodsi mihi aeternam esse aerumnam propositam arbitrarer, morte me ipse potius quam sempiterno dolore multassem. Gerade das Aushungern, vor dem Philoktet sich noch so fürchtet (o. S. 84, 6), diente in späterer Zeit oft genug zum freiwilligen Tode, wie z. B. dem Stoiker Kleanthes und schon Isokrates (die verschiedenen Versionen der Nachricht bei Blaß *Att. Beredt.* II², S. 97). Schon Euripides hielt es deshalb vielleicht für nötig, dem Publikum seiner Zeit gegenüber das Verhalten des Philoktet verständlicher zu machen, und wies darauf hin, daß dessen Krankheit mit der Zeit erträglicher geworden sei (*λελώφηκε τῷ χρόνῳ τὸ πολὺ τῆς νόσου* Dion Chrys. *Or.* 59 Schl.). Die Sage selber konnten die Tragiker natürlich in diesem Kernpunkte nicht ändern (*τοὺς παρειλημμένους μύθους λύειν οὐκ ἔστιν* Arist. *Poet.* 14 p. 1453ᵇ 22); sie blieb, wie sie sich in alter Zeit und deren Anschauungsweise entsprechend gebildet hatte, ähnlich wie die Niobesage, die sonst unter der frei gestaltenden Phantasie späterer Zeiten wohl auch einen anderen Ausgang genommen hätte.

[3] Recht aus dem Empfinden dieser alten Zeit heraus fürchtet noch der Äschyleische Prometheus nichts, weil er, als Unsterblicher, den Tod nicht zu fürchten hat: *τί δ᾽ ἂν φοβοίμην, ᾧ θανεῖν οὐ μόρσιμον;*

Hesiod und die Gnomiker.

Auf die homerische Epoche folgt eine Zeit mächtigster Erregung, die das Innere der Gemeinwesen durch politische Revolutionen aufwühlt und die Bürger in die Ferne, aus der Heimat in die Kolonien treibt; und mit der Unruhe, die jetzt alles ergreift, verbindet sich als Ursache und Wirkung eine gewisse Unzufriedenheit, die in dieser Zeit der Einkehr des Geistes in sich selber sich leicht zum Pessimismus verdichtet. Für das Wachsen desselben haben wir einen Maßstab in der zunehmenden Neigung zum Moralisieren. Nicht zufällig vernehmen wir daher den Wunsch, doch nie geboren zu sein, zuerst aus dem Munde Hesiods[1], dem dann von seiten der Gnomiker zuerst in kräftigeren und lange nachhallenden Tönen zugestimmt wird.[2] Von so gründlicher Lebensverachtung, von so selbstmörderischem Wunsche her war es nicht weit bis zu dem Rat, ein Leben, das so wenig Wert hatte, nur dreist fortzuwerfen, wenn es nun auch der äußeren Güter entbehrt. Diesen Rat, die erste Aufforderung zum Selbstmord, die wir kennen, hatte der vielgeplagte und viel umhergetriebene Theognis gegeben[3], er selbst recht ein Bild seines unruhigen, vielfach und widerspruchsvoll aufgeregten Zeitalters.

---

932 Kirch. Man soll sich deshalb hüten ohne Not den Selbstmordsgedanken in Homerische Worte hineinzutragen, wie dies z. B. *Od.* 21, 153 f. geschehen ist.

[1] *W. u. T.* 174 f.: *Μηκέτ' ἔπειτ' ὤφελλον ἐγὼ πέμπτοισι μετεῖναι ἀνδράσιν, ἀλλ' ἢ πρόσθε θανεῖν ἢ ἔπειτα γενέσθαι.*

[2] Theognis 425 ff. *πάντων μὲν μὴ φῦναι ἐπιχθονίοισιν ἄριστον κτλ.* und hierzu Bergk, auch Rohde *Psyche* II, 200, 4. Bei Euripides *fr.* 285 N [2] heißt derselbe Gedanke bereits *τὸ πανταχοῦ θρυλούμενον.*

[3] Vers 173 ff.:

Ἄνδρ' ἀγαθὸν πενίη πάντων δάμνησι μάλιστα
καὶ γήρως πολιοῦ, Κύρνε, καὶ ἠπιάλου,
ἣν δὴ χρὴ φεύγοντα καὶ ἐς βαθυκητέα πόντον
ῥιπτεῖν, καὶ πετρέων, Κύρνε, κατ' ἠλιβάτων.

Vgl. die Reminiszenz Lucian *Timon* 26. Nebenbei ersetzt dieser Rat auch ein Beispiel der Selbstersäufung, das Nägelsbach *Nachhom. Theol.* S. 393 aus historischer Zeit vermißte (Libanios *Or.* 27, 4 Först. 45, 29; athenische Mädchen, die zur Zeit der dreißig Tyrannen sich in den

Perserkriege.

In das also tief bewegte Meer des griechischen Geistes fielen die Stürme der Perserkriege und der innergriechischen Kämpfe, die ihnen folgten. Das einzelne Leben hatte im Strudel dieser gewaltigen Ereignisse wenig Wert und erschien vollends nichtig im Spiegel der Religion und Philosophie, wie ihn die Orphiker, wie ihn Empedokles, Heraklit und Demokrit vorhielten; es noch weiter herabzusetzen wetteiferten die sophistische Beredsamkeit des Prodikos und die dichterische des Euripides, am Ende auch der Komödie, bis schließlich die Stimmung der Zeit im Menschenhasser Timon einen persönlichen Typus fand und damit sich zugleich ein dauerndes Denkmal schuf. — Man würde aber einem Pessimismus, der Pessimismus. die glänzendste Entwickelung des griechischen Geistes begleitet, Unrecht tun, wenn man ihn sich nur als träge dächte; vielmehr entsprang er auch hier zum Teil aus den allzu hohen Forderungen, die an das menschliche Leben gestellt wurden[1], und konnte daher die Kehrseite des unbedingten Freiheitsstrebens sein, das die Hellenen ergriffen hatte, und welches darauf ausging, das Individuum in seine wirklichen und vermeintlichen Rechte einzusetzen. Die Losung war, sich trotz allem Druck, durch alle Hemmnisse des Lebens hindurch die

---

Brunnen stürzten Hieron. *Adv. Jov.* I, 41. Vgl. auch Virgil *Ecl.* 8, 59). Ähnlich 181 f.:

Τεθνάμεναι, φίλε Κύρνε, πενιχρῷ βέλτερον ἀνδρί,
ἢ ζώειν χαλεπῇ τειρόμενον πενίῃ.

Dasselbe Motiv des Selbstmordes, *πενία*, obgleich es Chrysipp aus dem Verse des Theognis herauskorrigieren wollte (Plutarch *Rep. Stoic.* 14 p. 1039), ließen später auch die Stoiker gelten, wie ausdrücklich angemerkt wird schol. in *Aristot.* p. 8 a, 11 ff. (vgl. Zeller *Ph. d. Gr.* III a, 307 f.[3]). Beispiel eines solchen Selbstmordes bei Älian V. H. 4, 28.

[1] Goethe *Werke* 26, 220 spricht von übertriebenen Forderungen, die manche an sich selbst stellen und sich dadurch das Leben verleiden. Vortrefflich D. Fr. Strauß *Ausgew. Briefe* S. 563 über Schopenhauers „grobe Weltunzufriedenheit, welche nur die Kehrseite der Selbstüberschätzung des Individuums ist, das meint, ihm müßte von Rechts wegen in dieser Hundewelt kein Zahn mehr weh tun".

eigene Persönlichkeit, ihre Freiheit, ihre Würde, ihre Interessen zu wahren. Als eine höchste Betätigung menschlicher Freiheit, gebilligt oder gescholten, hat aber immer der Selbstmord gegolten, weil der Mensch sich damit des höchsten Rechtes anmaßt[1], sich zum Herrn aufwirft über sein ganzes Dasein; und längst ist er als ein Gipfel des Egoismus erschienen, dem das eigene Ich lieber ist sogar als das Leben.[2] Zeiten, die mit solcher Freiheit einen Kult treiben, scheint deshalb auch die Neigung zum Selbstmord eigen zu sein, wie dem Zeitalter der französischen Revolution[3] und unserer Zeit des schrankenlosen Individualismus.[4] — Es müßte daher wunderbar zugehen, wenn

[1] In Übereinstimmung mit der Beschreibung der Freiheit bei Cicero *pro Balbo* 31: Haec sunt enim fundamenta firmissima nostrae libertatis, sui quemque juris et retinendi et dimittendi esse dominum.

[2] Montesquieu *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains*, ch. XII, p. 87 (Paris 1869): L'amour-propre, l'amour de notre conservation, se transforme en tant de manières, et agit par des principes si contraires, qu'il nous porte à sacrifier notre être pour l'amour de notre être; et tel est le cas que nous faisons de nous-même, que nous consentons à cesser de vivre par un instinct naturel et obscur qui fait que nous nous aimons plus que notre vie même.

[3] Es mag nur auf drei Stimmführer dieser Zeit hingewiesen werden, die alle drei für das gute Recht des Selbstmordes eingetreten sind, Montesquieu (*Lettres Persanes* 76), Hume (*Philos. Works* 4, 406 ff., London 1875, o. S. 83, 2) und Gibbon (*History of the Decline*, ch. 44, S. 98 f., Leipzig 1821). Aus dem Geiste dieser Zeit heraus fragt Lessings Philotas 8: „Sollte die Freiheit zu sterben, die uns die Götter in allen Umständen des Lebens gelassen haben, sollte diese ein Mensch dem anderen verkümmern können?" Über Beccaria vgl. Wächter *N. Archiv d. Crim. Rechts* X 654. Ein moderner Herausgeber, Dezobry, hat Montesquieu zu den Anm. 2 angeführten Worten tüchtig den Text gelesen. Im Jahre 1785 konnte auch in Deutschland gesagt werden (Wächter a. a. O.), „daß nach der heut zu Tage sehr beliebten Meinung der Selbstmord nicht nur erlaubt, sondern eine edle Handlung sey".

[4] Vielleicht läßt sich mit aus dieser Ursache die Häufigkeit der Selbstmorde in England, früher dem klassischen Lande der Freiheit ebenso wie des Selbstmordes (o. S. 80), ableiten, weil hier mehr als anderwärts der einzelne rücksichtslos sich selber regierte und daher leichter bereit war sein Leben, und sei es auch aus bloßer Laune, wegzuwerfen.

nicht zu ähnlichen Zeiten auch in Griechenland sich die gleiche Erscheinung gezeigt hätte. Eine solche Zeit aber des Pessimismus nicht nur, sondern auch des Individualismus, also aus doppeltem Grunde für den Selbstmord prädisponiert, beginnt für die Griechen mit dem 5. Jahrhundert.

Und in der Tat läßt sich ein Anwachsen der Selbstmordzahl in dieser Zeit noch mit mehreren Mitteln erkennen. Die vorwaltenden Motive sind Ehrgefühl und Scham. Aus diesen Gründen gaben sich Truppenführer den Tod, die ihre Niederlage oder Gefangenschaft nicht überleben wollten[1], oder Staatsmänner wie der Redner Demosthenes[2], auch der alternde

Anwachsen der Selbstmordzahl.

[1] Krinippos, der Admiral des Dionysios, nach der Seeschlacht 373 v. Chr. *ὑπὸ λύπης αὐθαιρέτῳ θανάτῳ ἀποθνήσκει*: Xenoph. *Hell.* VI, 2, 36. Nach einem unglücklichen Treffen 364 v. Chr. der elische Hipparch Andromachos, *ὅσπερ αἴτιος ἐδόκει τὴν μάχην συνάψαι, αὐτὸς αὐτὸν διέφθειρεν*: Xen. a. a. O. VII, 4, 19. Als beim Rückzug der Athener von Syrakus Demosthenes sich umzingelt und alles verloren sah, *σπασάμενος τὸ ξίφος ἔπληξε μὲν ἑαυτόν, οὐ μὴν ἀπέθανε, ταχὺ τῶν πολεμίων περισχόντων καὶ συλλαβόντων αὐτόν*: Plutarch *Nicias* 27 (in den summarischen Berichten des Thuk. VII, 86 und Diodor Sic. 13, 19, 2 wird dieser Selbstmordversuch übergangen). Diesem Gebot der Ehre, das lieber Tod als Gefangenschaft wählen heißt, sind dann auch später Unzählige gefolgt, z. B. Probus *Zosim.* 1, 44.

[2] Nicht eine die historische Überlieferung berichtigende Vermutung, sondern nur eine rhetorische Floskel, um den großen Redner in der Glorie eines auserwählten Lieblings der Götter zu zeigen, war wohl die scheinbar widersprechende Meinung des Demochares bei Plutarch *Dem.* 30: *Δημοχάρης ὁ τοῦ Δημοσθένους οἰκεῖος οἴεσθαί φησιν αὐτὸν οὐχ ὑπὸ φαρμάκου, θεῶν δὲ τιμῇ καὶ προνοίᾳ τῆς Μακεδόνων ὠμότητος ἐξαρπαγῆναι συντόμως καταστρέψαντα καὶ ἀλύπως.* Vgl. Cicero *De orat.* III, 8 ut mihi non erepta L. Crasso a dis immortalibus vita sed donata mors esse videatur. Wie Demosthenes endete sein Zeit- und Parteigenosse, der Platoniker Euphraios, als er in Oreos in die Gewalt der Makedonier kam: Demosth. 9, 62; der den Selbstmord beseitigende Bericht des Karystios bei Athen. XI, p. 508 *E* verdient gegenüber dem ausdrücklichen, den Selbstmord nicht bloß nebenher erwähnenden, sondern besonders betonenden Zeugnis des Demosthenes keinen Glauben. Das Lob, das der Redner bei dieser Gelegenheit dem Euphraios erteilt, daß er *ἀπέσφαξεν ἑαυτόν, ἔργῳ μαρτυρήσας ὅτι καὶ δικαίως καὶ καθαρῶς ὑπὲρ τῶν πολιτῶν ἀνθειστήκει Φιλίππῳ*, schließt zugleich die Maxime in sich,

Olympionike, der die Kraft seiner Sehnen schwinden fühlt[1]; lieber den Tod als die Schande wählen athenische und thebanische Frauen und Mädchen insbesondere zur Zeit der dreißig Tyrannen und der makedonischen Eroberung[2], während die reinste und höchste Gattenliebe Demotions Tochter treibt, dem tapferen Leosthenes bis in den Tod zu folgen.[3] Und damit die gemeinste Art des Selbstmordes nicht fehle, hören wir aus der Zeit des Peloponnesischen Krieges von athenischen Lebe-

---

die in gleicher Lage Demosthenes selber leitete, sich den Tod zu geben. Über Timarchos, der sich nach seiner Verurteilung erhängt haben soll, Schäfer *Demosth.* II 341, 1.

[1] Timanthes *Paus.* VI, 8, 3 *ὡς δὲ ἐπανήκων οὐχ οἷός τε ἔτι τεῖναι τὸ τόξον ἐγίνετο, πῦρ ἀνακαύσας ἀφίησι ζῶντα ἐς τὴν πυρὰν αὑτόν.* Siegte in Olympia 456 v. Chr.: Blumner-Hitzig S. 574.

[2] Athenerinnen: Hieron. *Adv. Jov.* I, 41 S. 271 B Migne: Triginta Atheniensium tyranni cum Phidonem in convivio necassent, filias ejus virgines ad se venire jusserunt et scortorum more nudari; ac super pavimenta, patris sanguine cruentata, impudicis gestibus ludere: quae paullisper dissimulato dolore, cum temulentos convivas cernerent, quasi ad requisita naturae egredientes, invicem se complexae praecipitaverunt in puteum, ut virginitatem morte servarent. 44 S. 274 A: Nicerati conjugem, quae impatiens injuriae viri mortem sibi ipsa conscivit, ne triginta tyrannorum, quos Lysander victis Athenis imposuerat, libidinem sustineret. Thebanerinnen: S. 272 C: Nicanor victis Thebis atque subversis unius virginis captivae amore superatus est. Cujus conjugium expetens et voluntarios amplexus, quod scilicet captiva optare debuerat, sensit pudicis mentibus plus virginitatem esse quam regnum, et interfectam propria manu flens et lugens amator tenuit. Narrant scriptores Graeci et aliam Thebanam virginem, quam hostis Macedo corruperat, dissimulasse paulisper dolorem et violatorem virginitatis suae jugulasse postea dormientem; seque interfecisse gladio, ut nec vivere voluerit post perditam castitatem nec ante mori quam sui ultrix existeret. Auch die Tochter des Ischomachos in Athen machte aus Scham den Versuch, sich selbst das Leben zu nehmen: Andokid. 1, 125. Infolge erlittener Schmach tötet sich des älteren Dionysios erste Frau: Plutarch *Dion.* 3. Aus demselben Grunde gab sich Pelops' Sohn Chrysippos den Tod (Schol. *Eur. Phön.* 1760), vielleicht in dem nach ihm genannten Drama des Euripides (Valckenaer *Diatr.* c. III p. 24 a). Schon die Mutter des Themistokles soll sich selbst aufgehängt haben, *ἐπὶ τῇ τοῦ παιδὸς ἀτιμίᾳ περίλυπος γενομένη*, Plutarch *Them.* 2, Val. Max. VI, 9 ext. 2, was schon Plutarch als Fabel bezeichnet. [3] O. S. 79, 1.

männern, die, als sie alles verschwelgt hatten, sich wie zum letzten Symposion den Giftbecher zutranken.[1]

Dies sind mehr oder minder gut bezeugte Fälle. Ob zu den ruhmvollen Selbstmördern auch Themistokles gehört, ist zweifelhaft; aber der alte Glaube an diese Sage[2] charakterisiert allein schon die Zeit, die gerade ein solches Ende des Befreiers von Griechenland besonders würdig hielt und ihn auch darum in einer Art von heroischer Verklärung sah.[3] Auf Glauben und Empfinden einer solchen Zeit zu wirken war ganz geeignet, was leuktrische Lokalsage von den Mädchen berichtete, die, durch Spartaner geschändet, selbst Hand an sich legten[4], oder was Herodot vom unseligen Adrestos[5] und Xenophon von der treuen Pantheia und ihren Eunuchen[6] erzählen. Wenn endlich in der Konsequenz des Menschenhasses, der aus dem Themistokles.

---

[1] Heraclides Pont. b. Athen. XII 537 C: *τὸν δὲ Νικίου τοῦ Περγασῆθεν πλοῦτον ἢ τὸν Ἰσχομάχου τίνες ἀπώλεσαν; οὐκ Αὐτοκλέης καὶ Ἐπικλέης, οἳ μετ' ἀλλήλων ζῆν προελόμενοι καὶ πάντ' ἐν ἐλάττονι ποιούμενοι τῆς ἡδονῆς, ἐπειδὴ πάντα κατανάλωσαν, κώνειον πιόντες ἅμα τὸν βίον ἐτελεύτησαν;* Älian V. H. 4, 23: *ὅτι Περικλέα* (?) *καὶ Καλλίαν τὸν Ἱππονίκου καὶ Νικίαν τὸν Περγασῆθεν τὸ ἀσωτεύεσθαι καὶ ὁ πρὸς ἡδονὴν βίος εἰς ἀπορίαν περιέστησεν· ἐπεὶ γὰρ ἐπέλιπε τὰ χρήματα αὐτούς, οἱ τρεῖς κώνειον, τελευταίαν πρόποσιν, ἀλλήλοις προπιόντες ὥσπεροῦν ἐκ συμποσίου ἀνέλυσαν.* Zu dieser *πρόποσις* vgl. Xenoph. *Hell.* II, 3, 56. Mit Vorgängen bei den Symposien wurden die verschiedenen Arten des Selbstmordes auch von den Stoikern verglichen: Schol. in Aristot. p. 7[b] 29 ff.

[2] Den bereits Thuk. 1, 138 bestreitet und Aristoph. *Ritt.* 84 noch teilt ebenso wie die Gewährsmänner Plutarchs *Them.* 31. Über die Mutter des Themistokles, die die Sage ebenfalls zur Selbstmörderin machte, o. S. 90, 2.

[3] *τῷ βίῳ τὴν τελευτὴν πρέπουσαν* nennt das Ende des Themistokles Plutarch a. a. O. Als *ἀνδρικώτατος* und deshalb nachahmenswert gilt sein Tod bei Aristoph. a. a. O. Darum sollte ihn nach der Meinung einiger auch Hannibal sich zum Muster genommen haben: Plutarch *Quinct. Flam.* 20. [4] O. S. 78, 1. [5] O. S. 79, 1.

[6] *Cyrop.* VII, 3, 14 ff. o. S. 78, 4. Am Schluß der Erzählung kommt nur Xenophons eigene Billigung und Bewunderung der Tat zum Ausdruck: *ὁ δὲ Κῦρος ὡς ἐπλησίασε τῷ πάθει ἀγασθείς τε τὴν γυναῖκα καὶ καταλοφυράμενος ἀπῄει· καὶ τούτων μὲν ᾗ εἰκὸς ἐπεμελήθη ὡς τύχοιεν πάντων τῶν καλῶν, καὶ τὸ μνῆμα ὑπερμέγεθες ἐχώσθη, ὥς φασιν.*

Leben flieht[1], auch der Selbstmord liegt, so mag diese Konsequenz für einen der Typen der Zeit, für den Menschenhasser Timon[2], schon damals gezogen worden sein, wie sie später jedenfalls galt.[3]

Timon.

Literatur und Kunst.

Damit sind wir schon in eine Welt geraten, die zwar nicht die Welt der Wirklichkeit, aber doch deren Spiegel ist, die Welt der Literatur und Kunst. Einer der größten Künstler der Zeit, Polygnot, hatte in seinem Unterweltsgemälde die Selbstmörderin Phaidra dargestellt mit den charakteristischen Zeichen ihrer Tat[4] und gewiß nicht, um sie zu beschimpfen. Ein Spiegel des Lebens nicht bloß überhaupt, sondern gerade in dieser Hinsicht ist aber auch die Bühne. Diese wahre Bemerkung Schopenhauers, die er mit Beispielen namentlich des

---

[1] Wie die *μισάνθρωποι* des Pherekrates, die doch wohl keine anderen sind als die *Ἄγριοι* des Chores, trotz Kock *Fragm. com.* I, S. 146 und den von ihm Angeführten: *ἄγριος* charakterisiert auch den Misanthropen Timon in Kallimachos' Epigramm (A. P. 7, 319) *καὶ νέκυς ὢν Τίμων ἄγριος κτλ.*, daher wohl auch auf seinem Grabe die *ἄγρια κῶλα βάτου* (a. a. O. 315, 2). Über solche *ἄγριοι*, zu denen auch der *Μονότροπος* des Pherekrates gehörte, vgl. Meineke *Hist. crit.* S. 80 f.

[2] O. S. 87.

[3] Nur so, vom Selbstmord Timons, ist das Epigramm zu verstehen (Plutarch *Anton.* 70 A. P. 7, 313):

ἐνθάδ' ἀποῤῥήξας ψυχὴν βαρυδαίμονα κεῖμαι.
τοὔνομα δ' οὐ πεύσεσθε, κακοὶ δὲ κακῶς ἀπόλοισθε.

Der Menschenhaß, der das ganze Geschlecht umfaßte, stand auch vor der eigenen Person nicht still, und es war nur folgerecht, daß Timon, der allen anderen den Tod wünschte (Plutarch *Anton.* 70 A. P. 7, 313, 2. 314, 2), auch sich selbst nicht verschonte. In der Tat sucht er in der *μελέτη* des Libanios (*Oratt.* ed. Reiske IV, S. 181 ff. *Τίμων ἑαυτὸν προσαγγέλλει*) sich die Erlaubnis zum Selbstmord vom Rat zu erwirken (bes. S. 190). Auch Shakespeare *Timon* V 1 Schl. u. 3 kann kaum anders als auf Selbstmord gedeutet werden (Gervinus *Shakespeare* 4, 187).

[4] Pausan. X, 29, 2: *κάθηται μὲν* (sc. *Ἀριάδνη*) *ἐπὶ πέτρας, ὁρᾷ δὲ ἐς τὴν ἀδελφὴν Φαίδραν, τό τε ἄλλο αἰωρουμένην σῶμα ἐν σειρᾷ καὶ ταῖς χερσὶν ἀμφοτέρωθεν τῆς σειρᾶς ἐχομένην· παρεῖχε δὲ τὸ σχῆμα καίπερ ἐς τὸ εὐπρεπέστερον πεποιημένον συμβάλλεσθαι τὰ ἐς τῆς Φαίδρας τὴν τελευτήν* (O. Jahn *Arch. Beitr.* 324).

modernen Theaters belegt hat[1], wird bestätigt auch durch das attische. Man beobachtet ein Anschwellen des Selbstmordgedankens und sieht ihn allmählich um sich greifen. Im „Waffenstreit" schon des Äschylus fehlte eine Hindeutung auf den Selbstmord des Aias nicht, noch jetzt hören wir den Helden, wie er sich dazu ermuntert und zugleich darüber rechtfertigt durch den Hinweis auf ein elendes Leben[2]; in den Thrakerinnen wurde die Tat dann als geschehen erzählt.[3] Sonst kommen aber die Personen dieses ältesten unter den drei großen Tragikern nicht hinaus über ein Herbeiwünschen des Todes[4], und wenn sie ja einmal von Selbstmord sprechen, so geschieht es nur entweder aus Furcht, er könne für sie unter Umständen notwendig werden[5], oder in der Absicht, damit zu drohen.[6] Diese Menschen des Äschylus hingen noch zu sehr am Leben[7], waren noch zu kräftig und mutig, um es, dem ersten Druck nachgebend, leichthin wegzuwerfen. — Ein schwächeres Geschlecht schon, so will es scheinen, schreitet über die Bühne des Sophokles, das leichter zum Selbstmord greift, ja so häufig[8],

Äschylus.

Sophokles.

[1] *Werke* 6, 330 f. Auch in Goethes *Nausikaa,* was vielleicht nicht jedem im Gedächtnis ist, sollte die Heldin im fünften Akte den Tod suchen, mußte ihn suchen nach dem Urteil des Dichters (*Werke* 28, 205).

[2] Aus der *Ὅπλων κρίσις fr.* 177 Nauck[2]: *τί γὰρ καλὸν ζῆν βίοτον* (f. *βίον*) ὃς *λύπας φέρει*; [3] Schol. *Soph. Ai.* 815. [4] *Philoktet*: o. S. 84, 5.

[5] Angstvoll wartet Orest auf Athenas Spruch *Eum.* 736 Kirch. *νῦν ἀγχόνης μοι τέρματ', ἢ φάος βλέπειν.*

[6] So droht mit Selbstmord der Chor *Suppl.* 438 ff. Der König braucht aber lange, bis er die Drohung versteht: *αἰνιγματῶδες τοὔπος· ἀλλ' ἁπλῶς φράσον* (447). Und nun erst erklärt der Chor unzweideutig (448): *ἐκ τῶνδ' ὅπως τάχιστ' ἀπάγξασθαι θεῶν* (sc. *περαίνει μηχανὴ συζωμάτων*). [7] O. S. 85, 3.

[8] In der *Antigone* haben wir nicht weniger als drei Selbstmorde, der Antigone, Hämons und der Eurydike, zwei in den *Trachinierinnen* der Deianeira und des Herakles, je einen im *Aias* und *König Ödipus,* Phaidras Selbstmord ist für das gleichnamige Stück vorauszusetzen, und wenigstens nach einer Vermutung (Preller *Gr. Myth.* 2 S. 297, 2[3]) war auch Aigeus' freiwilliger Tod in eine Sophokleische Dichtung aufgenommen; ob dem Dichter auch Pelopia gehört, die, als sie des Inzestes mit dem eigenen Vater innewird, sich selbst in dessen Schwert

daß der Dichter, ähnlich wie unser Lessing[1], in den Verdacht kommen könnte eine Vorliebe für ihn zu haben. Er

stürzt (Hygin. *Fab.* 88), ist zweifelhaft (Welcker *Gr. Trag.* 1, 370). Auch die Sophokleische Erigone, die Tochter des Ägisthus und der Klytaimnestra (Hiller *Eratosth.* S. 96 f., Maaß *Eratosth.* S. 132 ff.), endete wenigstens der Sage nach durch Selbstmord (*Etym. M.* p. 42, K. Fr. Hermann *Gottesdienstl. Altert.* § 62, 29). Und Regungen des Selbstmordes, wenn auch vielleicht nicht zu Taten gereift, spüren wir doch auch *fr.* 866 Nauck[2] (*ὅστις γὰρ ἐν κακοῖσιν ἱμείρει βίου, ἢ δειλός ἐστιν ἢ δυσάλγητος φρένας*) und 867 (*A. θανόντι κείνῳ συνθανεῖν ἔρως μ' ἔχει B. ἥξεις, ἐπείγου μηδέν, εἰς τὸ μόρσιμον*).

[1] Im *Philotas* hat er ihm eine eigene Tragödie gewidmet und ihn als eine Tat der Aufopferung patriotisch-moralisch verklärt, worüber er vom alten Bodmer eine tüchtige Predigt zu hören bekam: Danzel *Lessing* 1, 438 f. Auch in der *Sara* wird der Selbstmord gerechtfertigt, und zwar als Strafe gerechtfertigt: „es stehet bei mir nicht, das Geschehene ungeschehen zu machen; aber mich wegen des Geschehenen zu strafen — das steht bei mir!“ mit diesen Worten ersticht Mellefont sich selber. Im Gegensatz hierzu geht Lessing in der *Emilia Galotti* dem Selbstmord aus dem Wege: Emilia wird durch den Vater daran gehindert (5, 7), und dieser erklärt, nicht seine Tat wie „eine schale Tragödie“ dadurch beschließen zu wollen, daß er sich selbst tötet, sondern stellt sich dem irdischen Richter; so kommt auch Marinelli nicht dazu, den Selbstmord auszuführen, den ihm der Prinz erst zumutet, da ihm dieser den Dolch wieder entreißt. Und doch auch in diesem Drama, in dem der Selbstmord wie geflissentlich gemieden wird, sehen wir den Dichter in Gedanken mit ihm beschäftigt, und wo er, der gerade in diesem Stück so lakonische, solchen Gedanken einmal Ausdruck gibt, ist es eine Verteidigung des Selbstmordes, die er Emilia in den Mund legt: „Nichts Schlimmeres zu vermeiden, sprangen Tausende in die Fluten, und sind Heilige! Geben Sie mir, mein Vater, geben Sie mir diesen Dolch.“ (5, 7.) Sollte es ganz zufällig sein, daß er von den Übersetzungen Sophokleischer Stücke zuerst die des Aias vornahm? Nicht den Selbstmord an sich, sondern nur den Selbstmord nach Werther-Manier mißbilligt er auch in dem Briefe an Eschenburg, 26. Okt. 1774. Früher, an Gerstenberg, 25. Febr. 1768, sagt er, die Vernunft „verbietet mir meinem Elende durch meine Zerstörung ein Ende zu machen“, und heißt es deshalb an Ugolino gut, „daß er lieber verhungern als Hand an sich legen wollte“; aber, wohl verstanden, nur an dem Ugolino der Geschichte, nicht an dem der Bühne, dem er vielmehr deutlich zu verstehen gibt, daß, wo eine andere Erlösung von den Leiden nicht zu erwarten steht, es „Feigheit und Kleinmut“ sein würde, sich nicht selber durch „eine rasche Tat“ davon zu befreien.

erzählt den Selbstmord des Aias nicht bloß wie Äschylus[1], er wagt es, ihn auf der Bühne zu zeigen. Und in wie reinem Glanze zeigt er ihn! Keine Bangigkeit von einem dunkel drohenden Jenseits her wirft einen Schatten auf die Seele seines sterbenden Aias; kein Hamletsches Bedenken beschleicht diesen, ob er auch kein Unrecht begeht, und wir müssen schließen, daß auch dem Dichter in eigener Person solche Bedenken nicht gekommen sind, der gerade diese Tat benutzt hat, uns mit dem Charakter des Helden auszusöhnen.[2] Nirgends, sooft er uns in den Sophokleischen Stücken begegnet, stellt sich der Selbstmord an sich als etwas Schimpfliches dar; ja daß sogar Antigone durch Selbstmord endet, muß ihm eher zur Empfehlung gereichen.[3] — Als Rettung aus Unglück und Schande erscheint der Selbstmord gleichmäßig in der gleichmütigen ruhigen Seele des Sophokles; in der viel tiefer aufgeregten und zerrissenen des Euripides stellte er sich dagegen ganz anders dar. Von diesem Dichter wird die Billigung des Selbstmordes bis zur Glorifizierung, und zwar so weit getrieben, daß das eigentliche Wesen desselben in einem Glorienschein sich fast zu verlieren scheint. Wer mag die Alkestis, die sich freiwillig dem Tode darbietet, eine Selbstmörderin schelten? Ob ein solcher Selbstmord, der in der Aufopferung für andere besteht[4], Euripides.

[1] O. S. 93, 3.

[2] So sollen uns auch die letzten Worte der Deianeira, ehe sie sich den Todesstoß gibt, *Trach.* 920 ff., noch einmal das liebende Weib zeigen, dessen ganzes Verbrechen zuviel Liebe war.

[3] Mit Recht nimmt man an, daß die Sophokleische Phaidra sittlich nicht so tief gefallen war als die Euripideische (Fr. Leo *De Senecae trag. obs. crit.* p. 174). Dann wird es aber der Dichter auch verstanden haben, ihren Tod minder widerwärtig erscheinen zu lassen, etwa als freiwillige Sühne (ähnlich wie bei Seneca, nur weniger theatralisch) für eine Schuld, die sie, durch Leidenschaft und Not getrieben, allerdings auf sich geladen, deren ungeheure Folge, der martervolle Tod des Hippolytos, aber jedenfalls nicht in ihrem Willen lag.

[4] Auch mit den Worten so, als Opfer, wird Menoikeus bezeichnet von Creo bei Statius *Theb.* 10, 283 ff.: hostia regni, Hostia, nate, jaces ceu mutus et e grege sanguis. Hei mihi primitiis armorum et rite nefasto Libatus etc.

diesen kriminell klingenden Namen überhaupt verdient, kann gefragt werden und ist gefragt worden.[1] Euripides hat dieses selbe Motiv mehr als einmal verwandt; es war eines seiner Lieblingsmotive. Und gewiß traf er damit den Sinn seines Publikums so gut wie Phrynichos, der ihm in der Behandlung des Alkestismythos vorangegangen war, und der sich doch wie kaum ein anderer darauf verstand, seine Athener zu rühren. Um so stärker wirkte dieses Motiv, je würdiger der Zweck der Aufopferung war, und würdiger konnte keiner sein als das Wohl des Vaterlandes. Für die Athener erst des 5. Jahrhunderts und somit für das Publikum des Euripides hat sich die Sage von Kodros' freiwilligem Opfertode gebildet[2], die diesen wert machte, mit Alkestis in eine Reihe zu treten.[3] Derselbe patriotische Sinn erbaute sich an den alten Königsgestalten des Leos und Erechtheus, die, wenn sie auch nicht den eigenen Leib dem Vaterlande zum Opfer brachten, so doch

---

[1] Kant *Metaph. d. Sitten*, *Werke* von Hartenstein 7, 228: „Ist es Selbstmord (wie Curtius) in den gewissen Tod zu stürzen, um das Vaterland zu retten? — oder ist das vorsätzliche Märtyrertum, sich für das Heil des Menschengeschlechtes überhaupt zum Opfer hinzugeben, auch wie jenes für Heldentat anzusehen?" Auch K. A. Geiger *Der Selbstmord* S. 54 f. sucht die Frage nach der Zulässigkeit und dem Werte der „Selbstopfer" zu beantworten und nennt es eine „falsche Anschauung" des Altertums, „durch freiwillige Menschenopfer wahre Sühne und Versöhnung zu wirken." Aber Christi Opfertod?! Vgl. Geiger S. 54 f.

[2] Vgl. hierüber Busolt *Gr. Gesch.*[2] I, 220, 2. II, 128, 2. Eine ähnliche Steigerung, so daß die Freiwilligkeit des Opfertodes später mehr betont wird, glaubt man zu beobachten in den Sagen von Erechtheus' Töchtern (mit Euripides' und Pseudo-Demosthenes' *Epit.* 27 Behandlung der Sage [auch o. S. 79, 1] vgl. Phanodemos bei Suidas und παρθένοι = *Apostol. Cent.* XIV, 7, Cicero *pro Sestio* 48, nach dem „Erechthei filiae" schlechthin sich für das Vaterland opferten) und von Makaria (mit Eur. *Heracliden* vgl. Paus. I, 32, 5 ἀποσφάξασα ἑαυτήν); den umgekehrten Gang scheint die Sage von den Töchtern des Leos genommen zu haben (C. Wachsmuth *Stadt Athen* II, 414, 2), wenn hier nicht nur zufälligerweise die jüngere Fassung der Sage in älteren Schriften erhalten ist. [3] Platon *Sympos.* 208 D. Lykurg *Leocrat.* 84 ff.

den liebsten Teil ihres Wesens, ihre Kinder.[1] Unter den Händen des Euripides gestaltete sich die Erechtheussage zu einem der wirksamsten Stücke des attischen Theaters.[2] Schöpfungen desselben Geistes, der sich in Attika nicht genugtun konnte im Bilden immer neuer Sagen gleicher Art[3], waren aber auch Makaria[4] und Menoikeus, hervorgegangen aus Euripides' eigener Phantasie[5], und darum nur um so merkwürdiger.[6] Dem Gedanken des patriotischen Selbstmordes zuliebe schafft der Dichter nicht bloß ganz Neues, sondern modifiziert auch das Alte, ja seine eigene Behandlung desselben, wie denn die Iphigenie nach dieser Richtung hin sich merklich gewandelt hat und aus der vorm Tode zagenden Jungfrau der taurischen Iphigenie[7] und wohl überhaupt der Tradition[8] in einem der letzten Stücke des Dichters die freudig für das Wohl der Griechen sich opfernde[9], eine zweite Makaria geworden ist,

---

[1] Über die Varianten der Sage S. 96, 2. Dieselbe zu patriotischer Mahnung verwandt auch von Phokion: Diodor. Sic. XVII, 15, 2.

[2] Lykurg a. a. O. Lessing *Schriften* von Maltzahn 6, 340.

[3] Aglauros: Philoch. *fr.* 14, Preller-Robert *Gr. Myth.* I, 201 Anm., Kratinos: Athen. XIII, 602 C (Diog. Laert. I, 110). In dieser Sage überdies ein Wuchern des Selbstmordmotivs wie in dem Nachsterben (*ἐπαποθανεῖν*) der Erechtheustöchter o. S. 79, 1. Der Demos Marathon sollte der patriotischen Selbstaufopferung des Eponymen seinen Namen verdanken: Dikaiarchos bei Plutarch *Theseus* 32.

[4] O. Müller *Gr. LG.* II, 163, 1.

[5] Wilamowitz *Ind. schol. Gryphisw.* 1882. *Herm.* 17, 343.

[6] Daß bereits Sophokles' *Antig.* 1303 ff., vgl. 993 f., auf Menoikeus' Opferung, wenn auch nicht unter dessen, sondern unter Megareus' Namen, deute, ist durch Wilamowitz *Ind. schol. Gryphisw.* 1882, S. 10 Anm., unwahrscheinlich geworden; auch nach der früheren Erklärung, namentlich von 993 f., hätte Sophokles noch nicht den Selbstmord des Menoikeus-Megareus, sondern nur dessen Opferung durch den Vater gekannt.

[7] 8, 24 f., 359 ff.

[8] Lukrez I, 87 ff. Über Timanthes' Opferung der Iphigenie Plinius *Nat. hist.* 35, 73. L. v. Sybel *Christl. Ant.* 1, 257.

[9] *Iph. Aul.* 1375 ff. Kirch läßt sie der Dichter sagen:

κατθανεῖν μέν μοι δέδοκται· τοῦτο δ' αὐτὸ βούλομαι
εὐκλεῶς πρᾶξαι παρεῖσά γ' ἐκποδὼν τὸ δυσγενές.
δεῦρο δὴ σκέψαι μεθ' ἡμῶν, μῆτερ, ὡς καλῶς λέγω·
εἰς ἔμ' Ἑλλὰς ἡ μεγίστη πᾶσα νῦν ἀποβλέπει κτλ.

sinnesverwandt auch der Polyxena[1], die eben durch die Freudigkeit, mit der sie in den Tod geht, den Adel ihres Wesens beweist.[2] Zum besten Zeichen aber, daß damals nicht bloß der patriotische, sondern überhaupt der Selbstmord in der Luft lag, hat Euripides, nachdem er, wie keiner, sein Lobredner geworden war, ihn auch von der anderen Seite gezeigt, auf der er tief herabsinkt von der heroischen Größe, die er bisher noch zu haben schien. Schon die rasche Tat, zu der sich Jokaste im Übermaß des Schmerzes fortreißen läßt, bleibt nicht ohne leisen Tadel des Dichters.[3] Insbesondere aber wurde der Selbstmord von Euripides dadurch degradiert, daß er ihn in die erotische Sphäre versetzte. Sophokles hatte dies noch gemieden.[4] Euripides hat dadurch Selbstmorde im besten Falle von der rührenden Art geschaffen, wenn sie von treuen Weibern wie Euadne und Laodameia ausgeübt wurden[5]; aber

---

[1] Auch in Euripides' *Erechtheus* hat man diesen Charakter wiederfinden wollen und ließ die Tochter mit der Mutter in edler Opferwilligkeit wetteifern: Preller *Gr. Myth.* II[2], 153. Vgl. aber hiergegen Welcker *Gr. Trag.* 2, 721.

[2] *Κακή* und *φιλόψυχος* sind für sie Synonyma: *Hecub.* 348 Kirch. *Φιλόψυχος φιλοψυχεῖν φιλοψυχία* kommen erst in dieser Zeit in allgemeinen Gebrauch, nur ein älteres Beispiel findet sich bei Tyrtaios 10, 18 (was modernen Philologen, die in den Liedern des Tyrtaios eine spätere Fälschung sehen, gerade recht sein könnte), und mit Vorliebe scheint sich Euripides dieser Worte zu bedienen. Man wird dies nicht zufällig nennen wollen. Immer haftet dem in diesen Worten ausgedrückten Begriff der Lebenslust ein Makel an (J. Burckhardt *Griech. Kulturgesch.* 2, 420), der sich in einer anderen Zeit, die, wie die homerische, die Fülle des Daseins nur in diesem Leibesleben empfand und genoß (o. S. 85), ihm schwerlich angehängt haben würde.

[3] *Phöniss.* 1455 ff. (o. S. 79, 1): *ὑπερκαθήσασα — κἄπραξε δεινά.* Ein anderes Mal, *fr.* 816, ist freilich unerträgliches Leiden, Blindheit, genügender Grund, das Leben von sich zu stoßen. Chrysippos tötete sich aus Scham (o. S. 90, 2).

[4] Seine Antigone hängt sich nicht aus Liebe auf, sondern nur, um einem qualvolleren Tode zu entgehen (bei Hygin. *Fab.* 243 „propter sepulturam Polynicis"); und über Hämon s. o. S. 79, 1.

[5] Suppl. 984 ff. Kirch. *Protesilaos* bei Nauck *Fr. trag.*[2] S. 563. O. S. 78, 4. Vgl. Norden *Hermes* 28, 380.

auch Selbstmorde, wie den der Kanake[1], vollends der Stheneboia[2] und Phaidra[3], die, wenn auch an sich vielleicht keine Verbrechen, doch, in der Nähe des Verbrechens und mit ihm eng verflochten, selber etwas vom Charakter eines solchen annehmen.[4] Der Selbstmord, bei Sophokles noch ungeheuer ernst und schwer empfunden, fängt beim jüngeren Tragiker an, ein effekthaschendes Spiel zu werden, das gleichgültig läßt oder, gar zu toll getrieben, wie in der Helena, ins Lächerliche umschlägt.[5] Für echte alte Heroengröße hatte Euripides so wenig einen Sinn mehr als Neophron, der in seiner Medeia den Führer des Argonautenzuges wie ein Weib durch eigene

[1] Welcker *Gr. Trag.* 2, 869.

[2] Schol. *Arist. Frösche* 1043. Hygin. *Fab.* 57. 243. Welcker *Gr. Trag.* 2, 784. 796. Hartung *Eur. rest.* I, 88, 1. 390. Wecklein *Berr. d. Münch. Ak. philos.-philol. Cl.* 1888 vol. 1, 107.

[3] Eine *πόρνη* wird sie von Äschylus genannt Arist. *Frösche* 1043, und zwar in Gegenwart des Sophokles, der doch eine Phaidra auf die Bühne gebracht hatte, aber freilich von anderer Art (o. S. 96, 3).

[4] Ähnlicher Art war auch der Selbstmord der Themisto: Hygin. *Fab.* 1 u. 4. Welcker *Gr. Trag.* 623.

[5] *Hel.* 835 ff. Kirch. 980 ff. „Zweimal erklärt Menelaos mit hohen Worten, wie und auf welche Weise er zuerst die Gattin und dann sich selbst auf dem Grabmal des Proteus umbringen würde; es kommt dann allerdings nicht so weit, der Dichter hat sich nur den Anlaß zur Rührung und Aufregung nicht wollen entgehen lassen.“ J. Burckhardt *Griech. Kulturgesch.* 2, 420. Das Bramarbasieren des Menelaos (am stärksten 843 ff.) und die auch im Angesicht des Todes nicht ruhende Eitelkeit der Helena (*πῶς οὖν θανούμεθ' ὥστε καὶ δόξαν λαβεῖν*; fragt sie 841) wirken kaum anders als das Gespräch der beiden Sklaven Arist. *Ritt.* 80 ff.:

B. κράτιστον οὖν νῷν ἀποθανεῖν A. ἀλλὰ σκόπει,
ὅπως ἂν ἀποθάνωμεν ἀνδρικώτατα.
B. πῶς δῆτα, πῶς γένοιτ' ἂν ἀνδρικώτατα; —
βέλτιστον ἡμῖν αἷμα ταύρειον πιεῖν.
ὁ Θεμιστοκλέους γὰρ θάνατος αἱρετώτερος.

Der Kontrast ist in beiden Fällen derselbe: ungeheure Worte, denen keine Taten entsprechen, und wozu entsprechende Taten bei dem bekannten Charakter der Redenden auch gar nicht zu erwarten waren. Wären die Ritter des Aristophanes nicht viele Jahre vor der Helena aufgeführt worden, so wäre eine Anspielung in den angeführten Worten

Hand am Strick enden ließ.[1] Diese Umwandlung der alten Sage, ein Zeichen für die zunehmende Plattheit der Tragödie, legt doch auch Zeugnis ab für das, was man aus dem Leben gewohnt war.

Komödie. Und so nähert sich auch Euripides hier wieder einmal der **Komödie**, die als Darstellerin des gemeinen Lebens, wie es nun einmal war, und, späterhin namentlich, von Liebesaffären, auch des Selbstmordes nicht wohl entbehren konnte. Freilich konnte sie ihn nicht in jeder Form brauchen, nicht in der Form der vollzogenen Tat[2], sondern nur in der des Versuchs, scheint ihn in dieser aber auch, hauptsächlich später, tüchtig ausgebeutet zu haben.[3] Hat sie doch den Selbstmord

auf dieses Stück ebenso wahrscheinlich wie unzählige andere, die aufzuspüren eine besondere Freude mancher Philologen ist; wahrscheinlicher jedenfalls als die Anspielung auf Sophokles' Helena (*fr.* 663), die hier F. Dümmler *Kl. Schr.* 2, 131 annahm, und die evidenter sein müßte, wenn sie gegenüber der sonst so schonenden Behandlung dieses Tragikers durch Aristophanes überzeugen sollte.

[1] Neophron *fr.* 3 (S. 731 Nauck²).

[2] Der vollzogene Selbstmord bleibt immer etwas Tragisches, erhebt die Komödie zum bürgerlichen Trauerspiel. Man lese die Worte Marmontels bei Lessing *Hamb. Dram.* 14. St. (7, 61 Maltzahn): „Und wenn sich endlich dieser Unglückliche vergiftet; wenn er, nachdem er sich vergiftet, erfährt, daß der Himmel ihn noch retten wolle: was fehlet diesem schmerzlichen und fürchterlichen Augenblicke, wo sich zu den Schrecknissen des Todes marternde Vorstellungen, wie glücklich er habe leben können, gesellen; was fehlt ihm, frage ich, um der Tragödie würdig zu sein?"

[3] Der Index zu Kocks *Fr. com.* weist eine ganze Reihe Komödientitel auf, wie *Ἀπαγχόμενος*, *Σφαττόμενος*, *Σφαττομένη*. Diese auf Selbstmörder zu beziehen liegt nahe genug, ja scheint das einzig Passende. Dafür daß *Ἀπαγχόμενος* vom versuchten Selbstmord zu verstehen, gibt einen Beleg (wenn es eines solchen noch bedarf) Andok. 1, 125. Auf dasselbe Resultat führen die verwandten und nur von einer anderen Art des Selbstmordes hergenommenen Komödientitel *Ἀποκαρτερῶν* und *Ἀποκαρτεροῦντες*. Denn wie es in einer solchen Komödie etwa zuging, mag der Inhalt von Hegesias' *Dialog Ἀποκαρτερῶν* lehren: „a vita quidam per inediam discedens revocatur ab amicis, quibus respondens vitae humanae enumerat incommoda" (Cicero *Tusc.* I, 84). Über derartige Beziehungen von Komödien und Dialogen Buresch *Leipz. Stud.*



auf der Bühne noch um ein Motiv bereichert, das ihr Lehrmeister Euripides noch nicht kannte, den Pessimismus. Dieser hat einer beliebten Bühnenfigur der späteren Zeit, dem *'Αποκαρτερῶν*[1], seine Selbstmordsgedanken eingegeben[2], während der Euripideische Bellerophontes, dieser Typus eines Pessimisten aus klassischer Zeit, nicht durch eigene Hand endete, ja nicht einmal wie der Goethesche Faust, mit dem man ihn verglichen hat[3], den Versuch machte, sich selbst das Leben zu nehmen.[4]

Wie das Leben auf die Dichtungen, so wirkten diese wiederum zurück auf das Leben. Von dem „Büchlein Werther", in dem, veranlaßt durch Jerusalems Tod, sich zeitgemäße Stimmungen des Dichters entluden, ging eine so sprühende Gewalt aus, daß man die poetische Verklärung, in die der Dichter seinen Helden gesetzt, mit der moralischen verwechselte und „der vielbeweinte Schatten", vom Dichter selber beschworen, vor der Nachfolge warnen mußte.[5] Die Alten **Wirkung der Literatur auf das Leben.**

IX, 59, 3. *Dialog* I, 348, 1. Einen versuchten Selbstmord und, der nur als solcher seine Wirkung tat, bot uns endlich schon die Komödie des Aristophanes o. S. 99, 5. Vgl. auch über Gressets *Sidney* o. S. 81, 3; auf dieselbe Weise wie hier wurde der Entschluß des Selbstmörders in Nicolais *Freuden des jungen Werthers* vereitelt, indem beide Male fürsorgliche Menschen das todbringende Mittel heimlich mit einem unschädlichen vertauschten.

[1] Vier Komödien dieses Titels werden uns noch genannt.

[2] Dieser Schluß von der Dialogfigur auf die der Komödie scheint berechtigt, o. S. 100, 3.

[3] Z. B. Wecklein *Berr. d. Münch. Ak. philos.-philol. u. hist. Cl.* 1888 vol. 1, 108.

[4] Über bloße Wünsche (*fr.* 293: *θνῄσκοιμ' ἄν· οὐ γὰρ ἄξιον λεύσσειν φάος | κακοὺς ὁρῶντας ἐκδίκως τιμωμένους*) und Bereitschaft zum Tode (*εἰς θάνατον παρεσκευασμένον fr.* 311) kam er nicht hinaus.

[5] „Sei ein Mann und folge mir nicht nach": *Jung. Goethe* 3, 179. Über diese Wirkungen des Werther Mercks Worte bei Appell *Werther u. seine Zeit* S. 93; besonders hat Lessing diesen Befürchtungen treffenden Ausdruck gegeben in dem bekannten Briefe an Eschenburg 26. Okt. 1774. Diese Wirkung der Literatur auf das Leben ist innerhalb der Literatur selber von Goethe mit einem Strich dadurch gezeichnet worden, daß er auf den Pult des Selbstmörders Werther die Emilia Galotti legte.

nahmen es mit den Gestalten ihrer Dichtung und Bühne ebenso ernst, vielleicht noch ernster. Es ist daher ganz glaublich[1], was gesagt wird[2], daß die Euripideische Stheneboia durch das Trinken des Schierlingsbechers den Athenerinnen ein verderbliches Beispiel gab[3]; und Aias' Monolog war ebensosehr und noch mehr geeignet, den Funken in eine empfängliche Seele zu werfen als Hamlets[4] und Karl Moors. Es liegt im Selbstmord eine ansteckende Wirkung, für die ein krankhafter Keim in vieler Menschen Brust sehr empfänglich ist, und zwar geht diese Wirkung nicht bloß von der Theorie aus, wie von Donnes Apologie des Selbstmordes[5] oder den Vorträgen des Hegesias,

---

[1] Trotz Wecklein *Berr. d. Münch. Ak. philos.-philol. u. hist. Cl.* 1888 vol. 1, 107: „Drittens haben natürlich nicht athenische Frauen sich tatsächlich vergiftet.“

[2] Arist. *Frösche* 1049 ff.

Eur. *καὶ τί βλάπτουσ', ὦ σχέτλι' ἀνδρῶν, τὴν πόλιν ἁμαὶ Σθενέβοιαι;*
Äsch. *ὅτι γενναίας καὶ γενναίων ἀνδρῶν ἀλόχους ἀνέπεισας*
κώνεια πιεῖν αἰσχυνθείσας διὰ τοὺς σοὺς Βελλεροφόντας.

Hierzu Schol. 1051: *πολλαὶ τὴν Σθενέβοιαν μιμησάμεναι πιοῦσαι κώνειον ἐτελεύτησαν.* Richtig Welcker *Gr. Trag.* 2, 783: „Fälle müssen bekannt gewesen sein, wenigstens einer, daß eine athenische Ehefrau sich aus Rührung durch die unglückliche Stheneboia das Leben genommen.“ Die Tatsache war, daß athenische Frauen sich die Stheneboia beim Selbstmord zum Muster nahmen. Wenn Aristophanes hinzufügt, sie hätten dies getan aus Scham über die Bellerophontesse des Euripides, so mag das seine Erfindung sein, mit der er eine herabsetzende Kritik des Tragikers üben wollte. Vgl. auch noch Fritzsche zu *Arist. Frösche* 1051.

[3] Besonders wenn sie vom Dichter so „anziehend und liebenswürdig geschildert“ war, wie Welcker *Gr. Trag.* 2, 784 annimmt.

[4] Das kanonische Ansehen, das dieser Monolog zu Lichtenbergs Zeit (*Schriften* 3, 225 f.) bei den Engländern genoß, mag nicht ohne Kausalnexus sein mit der Häufigkeit des Selbstmordes, die das damalige England zum klassischen Lande des Selbstmordes erhob (o. S. 83, 1). „Hamlet und seine Monologe blieben Gespenster, die durch alle jungen Gemüter ihren Spuk trieben.“ Goethe *Werke* 26, 218.

[5] Über das Erscheinen dieses Buches Funccius Präf. ad Robeck *De morte volunt.* p. XI: „Prodiit — tristi effectu; quod brevi post ejus libri editionem haud pauci lectione istius assidua ad mortem voluntariam adacti fuerint.“

des „Predigers des Todes" (πεισιθάνατος)[1], sondern ebenso und noch mehr von der Praxis, vom Beispiel. Besonders kräftig mußte dieses wirken, wenn es von denen gegeben wurde, die weithin sichtbar auf den Höhen der Menschheit wandeln, und gegeben wurde in großen Momenten der Geschichte, auf die aller Augen gerichtet sind. Wer will die außerordentliche Wirkung ausrechnen, die „Catonis nobile letum" in alten und neuen Zeiten getan hat? Wie Othos Vorbild in Goethes Seele arbeitete und zur Nacheiferung drängte, hat dieser selbst erzählt.[2] So war im 5. Jahrhundert die Phantasie der Athener mit dem Ende des Themistokles beschäftigt:[3] mag der Selbstmord des großen Staatsmannes Sage oder Geschichte sein, der Eindruck, den er machte, ist durch Komödie[4] und Tragödie[5] gleichmäßig bezeugt und darf mit der Art verglichen werden, wie der — ebenfalls historisch nicht sicher beglaubigte[6] — hochherzige Entschluß des großen Preußenkönigs, lieber durch eigene Hand zu sterben als durch seine Gefangenschaft dem Staate zu schaden, auf die bewundernden Zeitgenossen wirkte[7], so daß man in Lessings Philotas hiervon eine poetische Spiegelung zu haben glaubte.[8] Vergebens hat man die Ansteckungskraft der Selbstmorde bestritten.[9] Sie

---

[1] Cicero *Tusc.* 1, 84. Da er nach Plutarch *De amor. prol.* 5, p. 497 D insbesondere das ἀποκαρτερεῖν empfahl, so sieht man, wie mit diesen Vorträgen sein Dialog Ἀποκαρτερῶν (o. S. 100, 3) zusammenhing.

[2] *Werke* 26, 221 f. Dieser Wirkung in die Ferne war die stärkere auf die nächste Umgebung Othos längst vorausgegangen: o. S. 79, 1.

[3] O. S. 91. [4] Arist. *Ritter* o. S. 99, 5.

[5] Soph. *fr.* 668 N²:

ἐμοὶ δὲ λῷστον αἷμα ταύρειον πιεῖν
καὶ μή γε πλείω (?) τῶνδ' ἔχειν δυσφημίας.

F. Dümmler *Kl. Schr.* II, 131.

[6] Danzel *Lessing* 1, 440. [7] Kant *Werke*, von Hartenstein, 7, 229.

[8] A. Stahr *Lessing* 1, 184. Danzel a. a. O.

[9] Wächter *Revision der Lehre vom Selbstmord* (*N. Archiv des Criminalrechts* 10) S. 670: „Das Leben ist ein solches Gut, der Hinübertritt in das Jenseits ein solcher Schritt, daß die frevelhafte Tat des

ist namentlich heutzutage mit Händen zu greifen, und auch die Alten haben sie anerkannt.[1]

Selbstmörders nicht wohl jemanden nach sich ziehen wird." Vgl. hiergegen auch o. S. 81, 1; auch manche Fälle des ἐκαποθανεῖν o. S. 79, 1 gehören hierher. Richtig urteilt J. Burckhardt *Gr. Kulturgesch.* 2, 414.

[1] Ovid findet es ganz natürlich, daß Deianira durch Selbstmord endet, da auch die Mutter dasselbe getan hat (*Heroid.* 9, 157 f.):

Exegit ferrum sua per praecordia mater.
Impia quid dubitas Deianira mori?

Ein Fortwirken des Beispiels, das der Vater gibt, erkennt Cicero *De div.* I, 51 auch in der Selbstaufopferung der Decii an, vgl. *Tusc.* I, 89. II, 59; wobei es für die antike Anschauungsweise nicht minder charakteristisch bleiben würde, auch wenn der Tod des Großvaters und Enkels nur nach dem Muster des mittleren Decius erdichtet wäre (Heine zu *Tusc.* I, 89, Mommsen *RG.* I^5, 359 Anm., Niebuhr *RG.* III, 592). Nach Kleomenes will sich sein älterer Sohn ebenfalls den Tod geben: Plutarch *Cleom.* 38. Daß vor Themistokles schon seine Mutter sich selbst getötet habe, war wenigstens ein Gerede, o. S. 90, 2. Historisch dagegen ist der Selbstmord der Porcia, und ebenso kaum anzuzweifeln, daß ihr dabei wie bei anderen Handlungen der Vater vorschwebte (Plutarch *Cato min.* 73); und in drei Generationen setzen sich Selbstmord bzw. Selbstmordversuch in Arria Mutter und Tochter (Cassius Dio 60, 16, Tacit. *Ann.* 16, 34) bis auf die Enkelin Fannia (Plin. *Epist.* 3, 16) fort.

[Die Fortsetzung des Aufsatzes folgt im nächsten Heft.]

II Berichte

Die Berichte erstreben durchaus nicht bibliographische Vollständigkeit und wollen die Bibliographien und Literaturberichte nicht ersetzen, die für verschiedene der in Betracht kommenden Gebiete bestehen. Hauptsächliche Erscheinungen und wesentliche Fortschritte der einzelnen Gebiete sollen kurz nach ihrer Wichtigkeit für religionsgeschichtliche Forschung herausgehoben und beurteilt werden (s. Band VII, S. 4 f.). Bei der Fülle des zu bewältigenden Stoffes kann sich der Kreis der Berichte jedesmal erst in 2 bis 3 Jahrgängen schließen. Mit Band IX (1906) beginnt die neue Serie, und es wird nun jedesmal über die Erscheinungen der Zeit seit Abschluß des vorigen Berichts bis zum Abschluß des betr. neuen Berichts referiert.

1 Altgermanische Religion

Von **Fr. Kauffmann** in Kiel

Um die neueren Gesamtdarstellungen[1] auf ihren Gehalt zu prüfen, will ich eine Stichprobe machen.

Ein unvergleichlich schönes Material zur Ergründung der älteren deutschen Religionsvorstellungen und Kultformen, insonderheit zur Erkenntnis deutscher „Tabu"-Gesetze, steht uns aus dem alten Friesland zu Gebot. Dort hängt die Lebensweise der Bevölkerung seit Urzeiten von der Beschaffung trinkbaren Süßwassers ab. Erzählt uns doch schon Plinius,

[1] J. v. Negelein *Germanische Mythologie*. Leipzig 1906 (vgl. *Christliche Welt* 1907, 175 ff.). — E. Mogk *Germanische Mythologie*. Leipzig 1906 *(Samml. Göschen)*. — P. Herrmann *Deutsche Mythologie in gemeinverständlicher Darstellung*. 2. Aufl. Leipzig 1906.

welch hohen Wert an der deutschen Wasserkante das vom Regen gespendete Naß besaß (*potus non nisi ex imbre servato scrobibus in vestibulo domus* Nat. hist. XVI, 4). Sprudelte nun aber gar an einem gesegneten Ort ein Quickborn empor, galt er beim Volk als Wunderwerk und Göttergeschenk. Die Quelle wurde tabuiert.

An der Stelle, wo Bonifatius a. 754 bei Dockum in Westfriesland sein Blut vergoß, wurde für die zu errichtende Gedächtniskirche eine Werft angelegt. Bei dieser Gelegenheit entdeckte man eine Süßwasserquelle, die der Wunderkraft des heiligen Märtyrers gutgeschrieben worden ist. Ich möchte dieses Prachtstück altdeutscher Volksreligion ausheben: *cum praefatum colliculi opus iam ex integro aedificarent et omne quippe aedificium ipsius structurae conplerent, etiam ad se reversi, quid incolae habitatoresque loci illius de insulae penuria limphae — quae per omnem pene Frisiam maximam tam hominibus quam etiam animantibus difficultatem gignit — inter se invicem disputarunt: tum demum unus, domino miserante, qui officium praefecturae secundum indictum gloriosi regis Pippini super pagum locumque illum gerebat et princeps ipsius erat operis, nomine Abba*[1], *sumptis secum collegis equum ascendit ac circumagrato colle tumuloque inspecto, repente cuiusdam caballus pueri ex inproviso, tantum pedibus terrae inpressis, ruinae penitus casuram temptabatur, anterioribusque humo infixis cruribus, volutabatur, donec hii, qui agiliores solertioresque extiterant, discensis suis praepropere caballis, equum terrae inherentem extraherent. sed stupendum statim ac spectaculo dignum his qui aderant ostensum erat miraculum: et limpidissimus extra consuetudinem illius terrae fons, mirae suavitatis gustu indulcatus prorumpebat et per incognitos*

---

[1] Vgl. H. Jaekel *Zeitschr. f. deutsche Philologie* 39, 1 ff. (weiteres neuerdings in der *Zeitschrift der Savignystiftung*); hier ist zugleich über sakrale Friedloslegung in Friesland unter Bezugnahme auf das bairische Haberfeldtreiben gehandelt.

penetrans meatus profluebat, ut rivus iam maximus esse videretur. quo obstupefacti miraculo exultantes atque alacres domum reversi, ea quae viderunt plebibus devulgarunt (Vitae sancti Bonifatii recogn. W. Levison, Hannover 1905, p. 57). Man muß der tatsächlichen Notlage des Volkes eingedenk bleiben — *cum per totam regionem illam salsae et amarae sint aquae* Monum. Germ. Histor. Scriptor. 2, 351 —, um den Kult zu würdigen, mit dem in heidnischer wie christlicher Zeit ein so köstliches wirtschaftliches Gut bedacht wurde. Der Kult ist aber nichts weiter als eine Tabuzeremonie. Ein soziales Gut, das tabuiert war, bezeichnete man als „heilig", denn „heilig" ist das altgermanische Wort für „Tabu".

Ich erinnere an die Erlebnisse des Missionars Willibrord: *loca circumibat maritima, in quibus aquae dulcis penuriam patiebantur. quod dum suos cernebat commilitones propter ardorem sitis graviter sustinere vocato uno ex illis praecepit ei intra tentorium suum fossam aperire parvam, ubi secreto fixis genibus orabat deum, qui populo suo in desertis aquam produxit de petra, servis suis eadem misericordia de harenosa produceret terra.*[1] *qui mox erruditus est et subito fons dulcissimi saporis fossam implebat* (Jaffé, Bibliotheca rerum Germanicarum 6, 51). Diese Quelle ist der bei Heilo (im Kennemerland) gelegene *puteus sancti Willibrordi.* Noch heute wird dem Wasser des Willibrordbrunnens Heilkraft beigelegt. Seit alters trägt die Quelle den theophoren Namen *Heilo* (v. Richthofen, Untersuchungen zur friesischen Rechtsgeschichte 2, 429 f., 3, 31 ff.).

So ist nun aber auch die Frieseninsel *Helgoland* zu ihrem theophoren Namen gelangt (v. Richthofen, a. a. O. 2, 399 ff.). Alcuin berichtet in der Vita Willibrordi (c. 10), der Missionar sei ums Jahr 700 auf diese im Confinium der Friesen und der Dänen gelegene Insel verschlagen worden. Von den Bewohnern

[1] Echte Zauberpraktik!

werde sie (nach ihrem Gott *Fosite*) als *Fositesland* bezeichnet. Dieser Gott besitze auf dem Eiland gewisse *fana* und es sei „Tabu“: *qui locus a paganis in tanta veneratione habebatur, ut nihil in ea vel animalium ibi pascentium vel aliarum quarumlibet rerum quisquam gentilium tangere audebat, nec etiam a fonte qui ibi ebulliebat aquam haurire nisi tacens praesumebat. quo cum vir dei tempestate iactatus est, mansit ibidem aliquot dies, quousque sepositis tempestatibus opportunum navigandi tempus adveniret. sed parvipendens stultam loci illius relegionem vel ferocissimum regis animum, qui violatores sacrorum illius atrocissima morte damnare solebat, igitur tres homines in eo fonte cum invocatione sanctae trinitatis baptizavit; sed et animalia in ea terra pascentia in cibaria suis mactare praecepit. quod pagani intuentes arbitrabantur, eos vel in furorem verti vel etiam veloci morte perire; quos cum nihil mali cernebant pati, stupore perterriti regi tamen Radbodo quod videbant factum retulerunt. qui nimio furore succensus in sacerdotem dei vivi suorum iniurias deorum ulcisci cogitabat et per tres dies semper tribus vicibus sortes suo more mittebat et numquam damnatorum sors, deo vero defendente suos, super servum dei aut aliquem ex suis cadere potuit; nisi unus tantum ex sociis sorte monstratus et martyrio coronatus est* (Jaffé a. a. O. 6, 47).

Als Liudger a. 790 nach Helgoland kam, legte er *Fosetis fana* nieder und taufte die Einwohner aus jener tabuierten Quelle. Sie wird auch von Adam von Bremen erwähnt. Er sagt von Helgoland: *haec insula ... scopulis includitur asperrimis, nullo aditu praeter unum, ubi et aquae dulcis locus venerabilis omnibus nautis, praecipue vero pyratis, unde accepit nomen ut Heiligland dicatur ... sermo est pyratos, si quando praedam inde vel minimam tulerint, aut mox perisse naufragio aut occisos ab aliquo, nullum redisse indempnem, quapropter solent heremitis ibi viventibus decimas praedarum offerre cum magna devotione* (Monum. Germ. Histor. Scriptor. 9, 369. 372; vgl. v. Richthofen, Unters. 2, 423 ff.).

Schließlich darf die alte friesische Sage von den 12 *Asegen* (d. i. Richtern) nicht unerwähnt bleiben: ihnen erscheint der Gott und lehrt sie, was friesisches Recht sein solle; er wirft sein Krummholz von der Schulter und so es in den Rasen einschlug, sprudelte eine Quelle köstlichsten Wassers empor, die den Dürstenden reichlichen Trunk lieferte (v. Richthofen, Unters. 2, 430 f. 447. 459 ff.).

J. Grimm hat dieses wertvolle Material in seiner Deutschen Mythologie ausgebreitet. Heutzutage kann aber mit Hilfe des Tabubegriffs erheblich mehr daraus gewonnen werden. Hat man sich einmal in jene alten friesischen Religionsvorstellungen vertieft, so kommen uns Gemeinplätze, wie sie bei v. Negelein S. 74 ff. aufgetischt werden, geradezu als ungenießbar vor. Mogk hat wenigstens die Helgoländer Quelle erwähnt (S. 81), aber die Behauptung, auf Helgoland habe sich das gemeinsame Heiligtum der Friesen befunden (S. 119), beruht auf einem Irrtum. Herrmann bringt die Einzelnachrichten (S. 224 ff.), hat sie aber nicht verstanden: „der Born, der durch die geschleuderte Axt entspringt, führt auf den Herrscher des Himmels ... aus dem Wasser steigt der Nebel empor und für das Inselklima ist der Nebel besonders charakteristisch“ (S. 227); Donar soll Quellenschöpfer gewesen sein (S. 266); die Meteorologie muß alles erklären („Kerzen an Bäumen und Quellen sollten die himmlische Szenerie nachahmen, die von Blitzen durchleuchteten Wolken“, S. 402); unhaltbar ist die Einschränkung des Quellenkultes auf Heilquellen usw. Es wäre namentlich zu wünschen, daß Mogk bei seinem geschickt angelegten Werkchen mehr die tatsächlichen Belege religionsgeschichtlicher Formationen berücksichtigte und die Allgemeinheiten seiner Aussage dadurch belebte. Das zuverlässig bekannte, anschauliche Einzelbild verbreitet ein Maß von Belehrung, das durch Abstraktionen niemals erreicht wird.

Für die Ausgestaltung der religionsgeschichtlichen Theorien und der Methoden religionsgeschichtlicher Forschung verspricht

das große Werk von Wilh. Wundt, Völkerpsychologie, zweiter Band: Mythus und Religion (1. Teil, Leipzig 1905, 2. Teil, Leipzig 1906) fruchtbar zu werden[1]; für die Einzeldarstellung der germanischen Religion und Mythologie kommt es allerdings insofern nicht unmittelbar in Betracht, als der Verfasser leider die religionsgeschichtliche Überlieferung Deutschlands in sehr bescheidenem Umfang herangezogen hat. Um die Klärung der Grundbegriffe, die mit ganz anderer Sorgfalt in Zukunft gesondert werden müssen, als es in der Vergangenheit und Gegenwart Brauch ist, haben sich L. F. Weber, Märchen und Schwank (Eine stilkritische Studie zur Volksdichtung. Kiel 1904), Fr. Panzer, Märchen, Sage und Dichtung (München 1905), sowie E. Bethe, Mythus, Sage, Märchen (Gießen 1905; Sonderabdruck aus den Hessischen Blättern für Volkskunde, Bd. IV, Heft 2. 3) verdient gemacht.[2]

Von folkloristischen Sammlungen wird der Religionshistoriker mit besonderem Vorteil die schönen und reichhaltigen Werke von H. F. Feilberg, Jul (2 Bde., København 1904), A. John, Brauch und Volksglaube in Westböhmen (Prag 1905 = Beiträge zur deutschböhmischen Volkskunde, Bd. VI), und von P. Drechsler, Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien (2 Bde., Leipzig 1903—1906 = Schlesiens volkstümliche Überlieferungen, Bd. II) zu Rate ziehen. Unter den Monographien gebührt dem musterhaften Hauptwerk über volkstümliche Kultformen die Palme: R. Andree, Votive und Weihegaben des katholischen Volkes in Süddeutschland. Ein Beitrag zur Volkskunde (Braunschweig 1904). Ferner ab führen die Darlegungen von Fr. v. d. Leyen (Zur Entstehung des Märchens. Herrigs Archiv 113—116) oder die Schweizer Märchen von S. Singer (Anfang eines Kom-

[1] Vgl. Fr. Kauffmann in der *Zeitschr. f. deutsche Philologie* 38, 558 ff.

[2] Für Sagenforschung ist in erster Linie an Wilhelm Hertz zu erinnern, dessen *Gesammelte Abhandlungen* Stuttgart 1905 erschienen sind.

mentars zu der veröffentlichten Märchenliteratur. Bern 1903, 1906 = Untersuchungen zur neueren Sprach- und Literaturgeschichte, hrsg. von O. Walzel, Heft 3. 10). Eine wichtige Quellenschrift für die religiöse Volkskunde des ausgehenden Mittelalters ist von E. Schmidt analysiert worden (Deutsche Volkskunde im Zeitalter des Humanismus und der Reformation, Berlin 1904 = Historische Studien, hrsg. von E. Ebering, Heft 47). Es handelt sich um das nicht sehr bekannte Buch von Johannes Boemus (Repertorium de omnium gentium ritibus, Augsburg 1520), der aus der Würzburger Gegend die Feste des Kirchenjahres beschrieben und zahlreiche wichtige Kultgebräuche verzeichnet hat (vgl. Schmidt S. 98 ff.). Er bildete die Hauptquelle für Seb. Franck (Weltbuch 1534); die von diesem Gelehrten aufgenommenen Gebräuche werden von unserem Autor S. 120 ff. gestreift.

Für Einzelheiten muß auf die „Zeitschrift des Vereins für Volkskunde“ und auf die Publikationen der folkloristischen Landesvereine verwiesen werden. Sie entfalten eine sehr verdienstliche Tätigkeit, die um so lebhafter anerkannt werden muß, als das zunächst berufene Organ, die „Deutsche Kommission der preußischen Akademie der Wissenschaften“, den notwendigen Aufgaben unserer Disziplin gegenüber so gut wie völlig versagt hat. Es muß dieser schmerzlichen Enttäuschung auch an dieser Stelle Ausdruck gegeben werden (vgl. Zeitschr. f. deutsche Philologie 39, 139 f.), um so mehr, als auch von anderer Seite energisch das Verlangen nach einem „Reichsinstitut für deutsche Mundartenforschung und Volkskunde“ gestellt worden ist. Heinrich Schröder (Streckformen. Heidelberg 1906) hat in beredten Worten es als eine unaufschiebbare nationale Pflichtleistung bezeichnet, daß der Staat die dem Versinken nahen Volksüberlieferungen schütze und rette, und daß er die entsprechenden Mittel bereit stelle, deren eine systematische Forschung auf diesem Felde nationaler Kultur bedürfe.

Ausgezeichnete Forschungsergebnisse liegen wiederum aus Dänemark vor. Dieses Land besitzt an den „Danske Studier" eine von A. Olrik u. a. geleitete folkloristische Zeitschrift, deren Beiträge in erster Linie verfolgen muß, wer auf der Höhe bleiben will. Magische und religiöse Motive im Märchen erörtert A. Olrik in der vortrefflichen Studie, die er dem dänischen Märchen vom „König Lindwurm" — es ist dem italienischen *Re serpente* analog — gewidmet hat (Jahrg. 1904 S. 19 ff. 30 ff.). Der Opferbrauch der letzten Garbe ist auch in Dänemark üblich; sie ist für *Gode (Goe)* und sein Pferd bestimmt (S. 35 ff.) und erinnert dadurch an unser deutsches *vergodendeel.* Im Jahrgang 1905 werden sehr merkwürdige Formen eines zaubermäßigen Sonnenkultes aus Norwegen von J. Mortensson beigebracht und von A. Olrik sachverständig gewürdigt (S. 115 ff.); der letztere hat auch dem Donnerkult beizukommen versucht (S. 39 ff. 129 ff. 1906, 65 ff.): lappische und estnische Volksüberlieferungen[1] scheinen uns die primitiveren Riten aufbewahrt zu haben, von denen uns die märchenhaften oder schwankartigen Novellenszenen der Eddalieder nicht mehr viel ahnen lassen.

In die nordische Mythologie schlagen ferner ein die Aufsätze über *Niorþr* (M. Olsen, Det gamle norske Ønavn *Njarþarlǫg.*[2] Christiania 1905 [S. A. aus den Videnskabs selskabs Forhandlinger]) und über *Fricco* (von S. Bugge zu *Priapus* gestellt in Christiania-Videnskabs Forhandlinger 1904 Nr. 3), über *Surtr* und über *þjaze* (Arkiv för nordisk Filologi XXI (1905) S. 14. 132), über *Tuisto, Sandraudiga, Heimdall* (Arkiv

[1] Vgl. auch L. v. Schroeder *Germanische Elben und Götter beim Estenvolke.* Sitzungsber. der Wiener Akad. 153 (1906).

[2] Es handelt sich um die in Søndhordland (Norwegen) gelegene Insel *Tysnesøen,* die der Verf. als Mittelpunkt des Njǫrþrkultes zu erweisen sich bemüht, auf der er aber auch eine Kultstätte des Tyr gefunden haben will. Lesenswert sind namentlich die Ausführungen S. 15 ff. über den Kult des Njǫrþr im allgemeinen und der Nerthus im besonderen.

XXIII, 245 ff.).[1] Im Vordergrund des Interesses steht aber immer noch die Figur Balders. Mein Buch hat zu erneuter Diskussion Anlaß gegeben.

Zunächst hat der geistvolle schwedische Literarhistoriker Henrik Schück (in Upsala) das Wort ergriffen (Studier i nordisk Litteratur- och Religionshistoria. 2 Bde. Stockholm 1904). Der Autor hat es vornehmlich auf die Rekonstruktion altschwedischer Religionsüberlieferungen abgesehen und gibt in seinem ersten Teil außer einer archäologischen Abhandlung über die Sigurdsbilder eine breite Erörterung des Mythus vom Göttermet; der zweite Band ist den Nachrichten vorbehalten, die um die Figur Balders sich angesetzt haben.

In einleitenden Vorbemerkungen bekennt sich Schück als entschiedener Anhänger der neueren Religionswissenschaft und bemüht sich namentlich um die Trennung von Mythologie und Religion. Dichtungen seien für den Mythologen ein Material von sehr zweifelhaftem Wert, es wäre denn, daß die Dichtungen im unmittelbaren Dienst des Kultus stünden, was aber im allgemeinen für Skandinavien nicht zutreffe. Nicht das mythologische Gedicht oder die mythologische Prosa, sondern der Ritus oder Kultus sei maßgebend. Nun ist bekannt, daß vom Ritus des nordischen Altertums bisher nicht allzuviel in den mythologischen Dichtungen gefunden worden ist. Um so eifriger wird man danach zu suchen haben. Das ist nun nicht der Standpunkt von Schück, denn er scheint das Suchen nach kultischen Bestandteilen in poetischen Überlieferungen von vornherein aufgegeben zu haben. Mythus nenne ich ein Gedicht, das sich unmittelbar auf den Ritus bezieht. Mittelbare Beziehungen poetischer Erzeugnisse auf kultische Zeremonien sind aber auch nicht zu unterschätzen. Die Hauptaufgabe der nordischen Mythologie sehe ich folglich

[1] Vgl. ferner B. Kahle *Der Ragnarökmythus.* *Archiv* 8, 421. 9, 61. Über die Weltschöpfungssage ist *Idg. Forschungen* 17, 444. *Beitr.* 32, 99 gehandelt worden.

darin, daß überhaupt der uns irgend noch zugängliche Vorrat von Mythen und Kultformen ans Licht geschafft werde. Gewiß sind nach dem üblichen, auch von Schück befolgten Verfahren die Quellen, aus denen die mythologischen Dichtungen zusammengeflossen sind, bis zu ihrem Ursprung zurückzuverfolgen (I, 27 f. 55). Gerade ich bin es gewesen, der dies an einem berühmten Fall zu demonstrieren unternahm, und Prof. Schück hebt denn auch hervor, daß er in Übereinstimmung mit mir entscheidendes Gewicht darauf lege, daß im Zusammenhang mit der Quellenforschung die verschiedenen Termini begriffsmäßig abgegrenzt werden, mit denen wir zu operieren gewöhnt sind (I, 12 ff.). Er definiert daher die Begriffe Dogma (im Verhältnis zum Ritual), Volksglaube (im Verhältnis zum Mythus), Mythus (im Verhältnis zum Märchen), Sage und Legende, denn er hat klar eingesehen, daß in der sog. nordischen Mythologie nur Ordnung geschafft werden kann, wenn die Erkenntnis lebendig bleibt, daß die Entwickelungsgeschichte des Rituals uns nur in wenigen Mythen vorliegt, und daß man die einzelnen Mythen nicht auf ein System theologischer Dogmatik beziehen darf, sondern sorgfältig gerade die Varianten prüfen muß, um in ihnen die verschiedenen Ausdrucksformen des den Mythen zugrunde liegenden Rituals zu entdecken. Das Nebeneinander mythischer Erzählungen, die ein und dasselbe Thema behandeln, ist in ein zeitliches Nacheinander umzusetzen. Man wird zugeben, daß dies lauter vortreffliche Grundsätze zu sein scheinen. Sie bleiben aber steril, solange nicht über den Umfang und den Inhalt des Begriffs „Mythus“ eine Verständigung erzielt ist. Die größten Schwierigkeiten bereitet die Differenzierung und Distanzierung von Mythus, Sage, Märchen. An dieser Klippe ist auch Schück gescheitert. Er sagt zwar, den gemeinsamen Mutterboden für diese nahe verwandten dichterischen Gattungen bilde der Volksglaube, dreht sich dann aber plötzlich nach dem Wind der rationalistischen Theoretiker und meint schließlich,

der Mythus sei nichts anderes als die Antwort auf eine ätiologische Frage: warum haben wir diese oder jene Zeremonie in unserem Kultus? Es ist schade, daß sich hierbei Schück nicht von den französischen oder englischen Fachgenossen hat eines Besseren belehren lassen. Für uns hat der Mythus nicht rational-ätiologischen, sondern magischen Gehalt, hängt der Mythus nicht mit der Katechese (1, 22), sondern mit dem Zauberspruch (und dem Gebet) zusammen. Für Schück ist die Welt des Zaubers verschlossen und unzugänglich geblieben (vgl. die gelegentlichen Andeutungen 1, 115. 2, 252); bei seinen Religionsvorstellungen hat der Mythus keine praktische Bedeutung, ist vielmehr nur eine Formsache oder, wie Schück geradezu sagt, eine Privatsache (1, 81); ein und derselbe Mythus könne sich z. B. auf ganz verschiedene Götter beziehen; er macht sich anheischig, zu zeigen, daß man in Upsala denselben Mythus von Fjǫlner hatte, der auf Rügen von Nerthus galt (1, 19). Mit anderen Worten: Schück löste den organischen, für jede Religion absolut wesentlichen Zusammenhang zwischen Mythus und Kultus wieder auf. Dies hatte zur Folge, daß, so modern seine Grundsätze uns anmuten, so rückständig seine tatsächlichen Untersuchungsmethoden sind. Schücks Behandlung einzelner „Mythen" vermag ich daher nicht als in ihren Prämissen begründet und als in ihren Ergebnissen erfolgreich zu bezeichnen. Die bloß literarhistorische Technik, der Schück huldigt, versagt angesichts der spezifisch religionsgeschichtlichen Aufgaben, die uns mit dem Mythenproblem und dem Mythenvorrat gestellt sind. Um die Balderepisode in ihrer Überlieferungsform nicht als Mythus, sondern als „Sage" einzuschätzen, unternahm es Schück, die „Baldersage" als eine literarische Dichtung zu analysieren und langte mit dieser notwendigen, aber keineswegs endgültigen Leistung schließlich selbst bei kultischen Zusammenhängen an (2, 157. 250. 303). Im übrigen rekonstruierte er eine ältere Sage, die einem dichterisch veranlagten Literarhistoriker alle Ehre macht,

aber aus einer wissenschaftlichen Diskussion ausscheiden muß, weil sie in wesentlichen Partien der quellenmäßigen Grundlagen ermangelt. Manche Einzelausführungen (z. B. Yggdrasell 1, 122 ff. 2, 163 ff.)[1] sind beachtenswert, aber wenn Oþinn und Ullr als Dioskuren bezeichnet und hierfür der „Maigraf“ und der „Wintergraf“, sowie der Merseburger Zauberspruch angezogen werden, so genügt ein kurzer Hinweis auf die Neubearbeitung des genannten Zauberspruches (2, 218), um die phantasievolle Art unseres Autors zu veranschaulichen. Ich bemerke, daß Schück auch auf das Levirat zu sprechen kommt (2, 188 ff.), und daß dem Freyr-Ritual eine vom Thema weit abführende Spezialuntersuchung gewidmet worden ist (2, 248ff.). Der Kult des Freyr soll aus Schweden nach Norwegen verpflanzt worden sein, und hier erst soll er auf die Entwickelung der westnordischen Baldersage eingewirkt haben. Das heißt, das Königsopfer, das mir als Ritual des Baldermythus sich ergeben hatte, wird von Schück auf Freyr zurückgeführt, nur um der Schlußfolgerung zu entgehen, es habe einen Mythus von Balder gegeben. Erfreulich ist, daß nunmehr auch Schück fast völlig von dem Standpunkt losgekommen ist, von dem aus gelehrte Wikinger von christlicher und hellenischer Mythologie inspiriert, die Baldersage erdichtet haben sollten; was Schück aus christlicher Legende ableitet, ist von nebensächlicher Bedeutung (2, 316 f.). Aber letztlich ist Balder für Schück doch auch nichts anderes als eine dichterische Figur der Skalden, die „möglicherweise“ auch für die Volksreligion Bedeutung gewinnen konnte (2, 319). Die Urform der Sage war nach Schück folgende (2, 307 f.): Balder und Hǫþr sind im Streit miteinander. Balder ist mit Nanna verlobt. Er ist Oþinns Sohn und Loke ist sein Feind. Aber Oþinn hat den Balder gegen alle Waffen hart gemacht. Da verfertigt Loke ein Schwert, das er im Totenreich verbirgt; hier wird es von

[1] Vgl. ferner etwa 1, 83 ff. *(Über skandinavische Götter in Tiergestalt)*; 2, 163 ff. *(Pferdekult)*; 1, 111 ff. 150 ff. *(Hel und Valhǫll)*.

einem Dämon gehütet, denn mit dieser Waffe allein kann Balder getötet werden. Oþinn schützt seinen Sohn und bewirkt durch seine Zauberkünste, daß niemand in den Besitz jener Unterweltswaffe gelangen kann, es sei denn, er habe zuvor einen wunderbaren Mistelzweig gebrochen. Hǫþr, von Walkyrjen beraten, bricht die Mistel, dringt ins Totenreich ein, bemächtigt sich des Schwertes und überfällt den Balder. Am Kampf nehmen auch Oþinn und Loke teil, Balder fällt, Nanna wird von Hǫþr geraubt, Balders Leiche auf einem Schiff verbrannt. Oþinn erzeugt mit Rindr den Vali, der bestimmt ist, den Balder zu rächen; dabei verliert Oþinn das Regiment, er wird von Ullr vertrieben, kehrt aber nach einiger Zeit siegreich zurück.

In seinen „Finnischen Beiträgen zur germanischen Mythologie“ hat sich Kaarle Krohn gleichfalls mit dem Baldermythus beschäftigt (Helsingfors 1906)[1], kehrt aber wieder zu der Ableitung aus der christlichen Mythologie zurück. Die finnische Sämpsäsage schließe sich eng „an den Kult des Gottes der Vegetation“ bei den Germanen an, und dies beruhe darauf, daß der Freyrkult wie zu den Lappen, so auch zu den Finnen übertragen worden sei. Beide Volksstämme hätten auch den skandinavischen þorkult entlehnt (vgl. oben S. 112 [Olrik]); namentlich aber spiele bei ihnen der Baldermythus eine Rolle (vgl. mein Balderbuch S. 242). Krohn glaubt in dem finnischen Helden deutlich ein Substitut Christi wiederzuerkennen, seine Hadesfahrt sei eine Nachbildung von Christi Höllenfahrt, der blinde Töter der finnischen Rune entspreche dem blinden Krieger der Longinuslegende. Die finnische Rune könne nun aber nicht direkt von einer isländischen Baldersage hergeleitet werden, wohl aber von einer Variante derselben, die in christlicher Zeit und mit christlichen Namen von Schweden nach Finnland gewandert sein mochte. So stehe

1. Sonderabdruck aus den *„Finnisch-Ugrischen Forschungen“*, Jahrg. 1904. 1905.

nichts der Annahme im Wege, die Baldersage sei bei westnordischen Wikingern bereits vor 900 n. Chr. Geb. aus derselben christlichen Legende entstanden, die mehrere Jahrhunderte später aus Schweden nach Finnland gelangte. Auch Saxos Variante der Baldersage lasse sich aus der bei Snorri erhaltenen und durch die Finnen bestätigten „Balderlegende“ erklären. Selbst der Merseburger Zauberspruch werde als christliche Legende verständlich („Paul und Gott ritten zum Walde [zur Kirche]“ usw.). Balder sei ein Christusbild, dahinter etwas Heidnisch-Mythologisches oder Primitiv-Anthropologisches zu suchen, sei und bleibe vergebliche Mühe. Hiergegen wird von germanistischer Seite zu sagen sein, daß die finnische Überlieferung in dieser Frage keinesfalls entscheidend ist. Ich muß es dahingestellt sein lassen, wieweit die Sachkenner Kaarle Krohns Standpunkt zu teilen vermögen, den er selbst so formuliert: „Wie bekannt, ist die finnische Zauberpoesie die reichhaltigste in Europa und an heidnisch klingenden Namen ohne Vergleich die reichste. Doch bei näherer Untersuchung schwinden diese aus den Händen, indem wir als Unterlage christliche Namen und Vorstellungen finden. Diese Zauberpoesie ist nachweislich in katholischer Zeit entstanden, und zwar unter dem Einflusse der germanischen Zaubersprüche in christlicher Fassung. Denselben Ursprung haben augenscheinlich auch die estnischen und lettischen Zauberformeln, welche nur spärlich heidnische oder scheinbar heidnische Namen an der Stelle christlicher aufweisen. Von den übrigen finnisch-ugrischen Völkern besitzen, bezeichnend genug, die auf dem primitivsten Standpunkt stehen gebliebenen Ostjaken, Wogulen und Lappen keine magischen Formeln“ (S. 131). —

Die ergiebigste Fundgrube für den Religionshistoriker ist der Sprachschatz unseres Volkes. Unter den linguistischen Einzelbeiträgen hebe ich den Aufsatz von A. Leitzmann über *neorxnawong* (Beiträge von Paul und Braune 32, 60 ff.) hervor. Dieses in der angelsächsischen Poesie heimische Wort ist

wiederholt Gegenstand der Untersuchung gewesen. Es dient zur Bezeichnung des Paradieses in der biblischen Epik der Angelsachsen und wird jetzt, was sprachlich kaum möglich ist, von Leitzmann mit *Nerthus* zusammengebracht; ein Adj. *nerþiska* wird erschlossen[1] und *neorxnawong* als „Wiese der zur Nerthus Gehörigen, der Unterirdischen“ erklärt. Nerthus sei mit griech. *νέρτεροι* zu verbinden, sie sei eine Art germanischer Persephoneia oder Demeter (*terra mater* nach Tacitus), und die Gleichung „Totenwiese“ = Paradies sei nach E. Rohdes Darlegungen keinesfalls zu beanstanden. Hiergegen wird auch nichts zu erinnern sein, wohl aber ist die These, Nerthus sei eine chthonische Gottheit gewesen, angesichts ihres Rituals und der nordischen Zeugnisse für den Njǫrþr- bzw. Freyrkult nicht leicht zu begründen.

Eine zweite wichtige Quelle altgermanischer Religionsvorstellungen bilden neben dem Wortschatz die römisch-germanischen Inschriften, die jetzt im Corpus inscriptionum latinarum XIII gesammelt vorliegen. Hermann Müller hat in Kluges Zeitschrift für deutsche Wortforschung Bd. 4, 95 ff. eine Anzahl der literarisch bzw. inschriftlich belegten Götternamen erörtert. Ein instruktives Beispiel habe ich selbst in der Zeitschrift f. deutsche Philologie Bd. 38, 289 ff. besprochen. Zu beiden Seiten des Odenwaldes in Miltenberg und in Heidelberg ist ein *Mercurius Cimbrianus* bezeugt, in einer Landschaft, wo Reste der Cimbern und Teutonen sich angesiedelt hatten, als der Haupttrupp durch Süddeutschland gestreift war. Ich glaube, wahrscheinlich gemacht zu haben, daß Mercurius als *negotiator* gemeint war (vgl. Westdeutsche Zeitschrift 17, 272 ff.), und daß seine mythologische Deutung auf *Wodan* führt, daß wir also an diesen Inschriften ein ausschlaggebendes Argument besitzen, durch welches die Streitfragen über das Alter des Wodankultes und über seine Ver-

[1] Hiergegen wendet sich F. Kluge in seiner *Zeitschr. f. d. Wortforschung* 8, 144 f.

breitung an Bedeutung verlieren. Nebenbei finden die aus Ortsnamen erschlossenen Bergheiligtümer Wodans eine erwünschte Bestätigung und treten die mythologischen Bilder des nordischen Oþinn als eines Schutzherrn der in Handel und Verkehr bewegten Waren in ein neues Licht. Mit den von Caesar für den gallischen (und germanischen) Mercur namhaft gemachten Einzelzügen decken sich skandinavische Angaben Satz für Satz.

An der Erweiterung unserer religionsgeschichtlichen Kenntnisse ist aber vornehmlich auch die deutsche Rechtsgeschichte beteiligt. In seinen „Beiträgen zur Geschichte der germanischen Freilassung durch Wehrhaftmachung“ hat E. Goldmann (Gierkes Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte. Heft 70. Breslau 1904) erwiesen, daß die langobardische Freilassung *per sagittam* nicht ein Akt der Wehrhaftmachung gewesen ist (vgl. M. Pappenheim in der Zeitschr. d. Savignystiftung. Germ. Abt. 25, 354 ff.). Ferner hat er erkannt, daß im Sachsenspiegel bei der Freilassung nicht Pfeile, sondern Sporen vom Freilasser dem Freigelassenen zugeworfen werden. Goldmann meinte, dieser Freilassungsakt sei in die Formen des Reiseaberglaubens und in die damit verbundenen zauberischen Prozeduren einzuordnen. Er handelt daher S. 15 ff. 55 ff. ausführlich über solchen Reisezauber; dabei sollen durch Wurfhandlungen schädliche Dämonen beseitigt worden sein (z. B. wenn einem, der auf Reisen geht, ein Schuh nachgeworfen wird); in diesem Zusammenhang kommt der Verfasser auch auf die „Vernagelung“ der Übel zu sprechen. Der Sporenbügel führt ihn auf die Wünschelrute, den Zwieselbaum und das Hufeisen; es wird auch auf die apotropäische Bedeutung des Rittersporn und Hahnensporn, der bekannten Pflanzen, angespielt. Diesen willkürlichen Kombinationen gegenüber bleibt als Haupteinwand bestehen, daß es sich beim Hufeisen und beim Sporenwerfen um einen alten Aberglauben der Sachsen schon deswegen nicht handeln kann, weil dieses Volk Sporen und Hufeisen im Altertum gar

nicht gekannt hat: der Sporn (und zwar als Einzelsporn) hat sich erst im frühen Mittelalter (Reihengräberzeit) nach römischer Sitte bei den Germanen eingebürgert. — Die langobardische Pfeilzeremonie gehöre gleichfalls in die Kategorie der Zauberriten. Hier liegt der Fall insofern günstiger, als Paulus Diaconus bei jener Freilassung ein begleitendes Gemurmel erwähnt. Der Sache nach ist es aber höchst unwahrscheinlich, daß das Rechtsgeschäft der Freilassung in einen Reisezauber umgedeutet werden könne. Goldmann behauptet zwar (ohne genauere Begründung), der Pfeil sei vor dem Freigelassenen her abgeschossen worden, und bemüht sich (mit sehr bescheidenem Erfolg), Belege für solche Praktik beizubringen (S. 52 ff.). Er gerät unversehens dabei in Rechtsbräuche, die sich auf die Freizügigkeit beziehen, mit denen die Symbolik der Freilassung keinesfalls konfundiert werden darf. Der Freigelassene ist *amund*; er wird aus der „mund" entlassen. Ich bin mit dem Verfasser darüber einer Meinung, daß die Beziehungen zur Wehrhaftmachung durchaus gelöst werden müssen, halte aber daran fest, daß die Zeremonie besagt, der Freigelassene sei nunmehr „wehrfähig". So wird bei den Anglonormannen (Goldmann S. 66) der Freigelassene durch Überreichung von *libera arma* wehrfähig. Es liegt nahe, wie im langobardischen Pfeil so in den sächsischen Sporen einen wesentlichen Bestandteil der Ausrüstung freier Wehrmänner anzuerkennen. Bei den Langobarden könnte allerdings auch der „Heerpfeil" gemeint sein, durch den die freien Männer zu den Waffen gerufen wurden (Goldmann S. 67 f.). Diese Möglichkeit verdient vielleicht deswegen den Vorzug, weil bei den Langobarden der Pfeil nicht eine Kriegs-, sondern eine Jagdwaffe war (Paulus Diaconus 5, 33). Aber wie es sich auch damit verhalte, es bedarf keinesfalls der Hypothese von den Reisezauberriten, um den Freilassungsakt zu deuten.

Eine Fülle religionsgeschichtlichen Materials ist von Heinrich Brunner in seiner Deutschen Rechtsgeschichte ver-

arbeitet worden. Von diesem glänzenden Werk liegt jetzt der erste Band erheblich vermehrt in zweiter Auflage vor (Leipzig 1906). Ich kann hier nur beispielshalber auf die Abschnitte verweisen, in denen Brunner das Strafrecht abhandelt und dem Sakralrecht nachgeht.[1] Einiges hat der ausgezeichnete Forscher neuerdings in einem Vortrage, der vor S. M. dem Deutschen Kaiser zu Berlin gehalten wurde, auch für weitere Kreise ausgehoben: „Das rechtliche Fortleben der Toten bei den Germanen" (Deutsche Monatsschrift 1907, Heft 7, S. 18 ff.). Ich zähle diesen Vortrag zu den Hauptbeispielen für die unvergleichliche Leistungsfähigkeit unserer folkloristischen Methode bei kulturgeschichtlicher Forschung. Der Jurist beherrscht die folkloristische Methode gleich einem Philologen neuesten Gepräges und arbeitet in musterhafter Weise mit den *survivals*, die er bis ins Bürgerliche Gesetzbuch hinein verfolgt: „Der Aberglaube hat mitunter geradezu ein verblüffendes Gedächtnis." Ich hätte zwar zu den Einzelaufstellungen da und dort ein Fragezeichen zu machen, aber das ist bei einem so leuchtenden Erzeugnis modernen wissenschaftlichen Denkens irrelevant.

Je mehr die Wissenschaft, sagt Brunner, in das germanische Altertum eindringt, desto mehr entschleiert sie uns die engen Wechselbeziehungen, die zwischen den religiösen Vorstellungen der Germanen und ihrem Kriegs- und Rechtswesen, den zwei Hauptfaktoren ihres öffentlichen Lebens, obwalten. Das Recht der Vergangenheit wird uns aber nur lebendig, wenn wir es im Zusammenhange der nationalen Kulturerscheinungen zu erfassen suchen. Es stand unter der Herrschaft religiöser Gedanken. Man untersuche z. B. das Verfassungsrecht: der germanische König hatte als Oberpriester des Volkes religiöse Funktionen, der Gerichtsbann hatte sakrale Bedeutung, die Dingstätte war zugleich Opferstätte (?), ausgeprägt kultischen Charakter besaßen die Beweismittel (Eid,

[1] Vgl. auch das auf Mommsens Veranlassung publizierte Sammelwerk: *Zum ältesten Strafrecht der Kulturvölker* (Berlin 1905).

Gottesurteil). Im Bereich des Strafrechts hatte der Vollzug der Todesstrafe den Sinn eines Kultaktes, ein religiöses (?) Delikt war es daher, den gehängten Dieb vom Galgen zu nehmen; aus dem Opfergedanken stammt der noch heute nicht erloschene Aberglaube an die besondere Heilkraft und an die Zauberkraft der Reliquien eines Hingerichteten. Einschneidende Bedeutung besitzen für das Privatrecht der Germanen ihre mystischen Vorstellungen über das Fortleben der Seele nach dem Tode, denn unsere Vorfahren betrachteten den Toten als Subjekt von Rechten und Pflichten; durchaus fremd war ihnen der Gedanke: nur der Lebende hat recht. In dem Glauben an das Fortleben des Toten wurzelt die Pflicht der Blutrache; auf der Furcht vor dem Widergänger beruhen die von den Moorleichen her bekannten Eigentümlichkeiten des Lebendigbegrabens (die Leichen wurden künstlich im Erdboden niedergehalten); auch die Strafe des Pfählens ist eine Maßregel der Seelenabwehr, denn die Pfählung begegnet in den ältesten Zeugnissen nicht als Bestrafung von Lebendigen, sondern als Leichenpfählung: mittels des Pfahles, der dem Missetäter durch die Brust gestoßen wird, soll er an die Erde geheftet werden (als ein Opfer für eine unterirdische Gottheit). Unabhängig von der Pfählung findet sich die Sitte, den Körper mit Dornengestrüpp zu umhüllen; sie spielt in der Urzeit eine bedeutsame Rolle bei der Leichenbestattung überhaupt (als ein Nachklang sei die Dornenhecke des Dornröschens zu verstehen [? ?]).

Auch das älteste Gerichtsverfahren arbeitete mit dem Gedanken an das Fortleben des Toten (Klage mit der toten Hand, Klage gegen den toten Mann). Der Tote fungiert noch als Ankläger (wie im Bahrgericht der Tote selber den Angeschuldigten überführt) oder als Angeklagter (Rechtsfall aus Wusterhausen vom Jahr 1330); angelsächsische Quellen sprechen von dem Toten als Zeugen und als Eidhelfer, denn die Seele des Toten wird im Grabe als gegenwärtig gedacht (trotz der Leichenverbrennung?).

Den nachhaltigsten und bedeutsamsten Einfluß hat der Glaube an das Fortleben des Toten auf das Privatrecht ausgeübt. Fränkischer Rechtsbrauch kannte eine Verheiratung mit dem toten Bräutigam[1] und eine Ehescheidung nach dem Tode des Gatten. Das germanische Erbrecht kennt ein sog. Totenteil: der Tote erhält Anteil an dem Nachlaß des Vorstandes der Hausgemeinschaft, denn er sollte für das Leben im Jenseits ausgerüstet werden (altnorweg. *dáinn arfr*); wenn der Nachlaß dazu nicht ausreichte, hatten die überlebenden Sippegenossen für die Ausstattung des Toten zu sorgen. Was mit den Dingen, die der Mann auf der Kriegsfahrt brauchte (Heergewäte, Heergeräte), geschah, verrät eine Rechtsquelle aus Eiderstedt (Schleswig): ist ein Verwandter von der Schwertseite nicht vorhanden, so erstirbt das Heergeräte mit in das Grab. Den Übergang vom Totenteil zum Erbteil vermittelt eine Episode der Hervararsaga, laut der ein toter Held von der Tochter beschworen wird, aus dem Grabhügel sein Schwert herauszugeben, auf daß es der Sohn erhalte, den sie gebären werde. Reminiszenzen an das Totenteil ragen jedoch bis in die Gegenwart hinein: dem Verstorbenen wird das Leibpferd bis zum Grabe nachgeführt (wenn auch nicht mehr getötet), bei Bestattung von Fürstlichkeiten nimmt ein Trauerritter teil (in Hessen pflegte der Trauerritter dem verstorbenen Landesherrn in die Gruft zu folgen, um dort dessen Degen zu zerbrechen), von ihm ging die Märe, daß er dem Herrn noch im selben Jahr ins Jenseits nachfolgen werde (ein Herr von Eschwege, der 1821 die Leiche des Kurfürsten in die Gruft geleitet hatte, sei deswegen etliche Tage darauf verstorben). „Die Wurzeln dieses Aberglaubens reichen in die Urzeit zurück, in jene Zeit, da der geschichtliche Vorgänger des Trauerritters die abgeschiedene Seele des Herren aus Anlaß der Bestattung in das Schattenreich begleitete."

[1] Vgl. hierzu die durchaus ungenügende Schrift von O. Schrader *Totenhochzeit*. Jena 1904 (dazu *Zeitschr. f. d. Phil.* 39, 138).

Nach der Christianisierung erhielt im allgemeinen die Kirche das Totenteil als Seelgeräte (engl. *dead mans part*). Es wurde z. B. das Pferd des Verstorbenen samt seinen Waffen nach der Bestattung einem Vertreter der Kirche übergeben oder es opferte sich der Trauerritter samt dem Roß dem Dienste der Kirche. Im Kloster Königsfelden hat man bis 1328 die Pferde der dort beigesetzten Edelleute nach deren Bestattung geschlachtet, bis die Änderung getroffen ward, daß man sie den Mönchen als Arbeitstiere zuwies.

Testamente waren den germanischen Rechten ursprünglich unbekannt. Als das weltliche Recht sie gestattete, beschränkte sich die letztwillige Verfügung zunächst meistens auf das Toten- oder Seelenteil. In Bayern ist noch im Jahre 1808 eine Verordnung nötig geworden, um zu bestimmen, wie es zu halten sei, wenn jemand durch Testament seine arme Seele zum Universalerben eingesetzt hatte. Ein Tiroler Dorfrecht besagt, ein Toter solle mit dem Seinen sich begraben (Bestattungskosten bezahlen) und Seelgerät ausrichten. Ein anderes Überbleibsel ist der sog. Sterbefall oder Todfall, d. h. eine letzte Abgabe, die der Tote zu entrichten hatte. Brunner meint, an das ursprüngliche Verbrennen des Totenteils erinnere uns ein Dorfrecht aus der Eifel, das von einer verstorbenen Frau sagt: hat sie kein Tier, so soll der Schultheiß einen dreibeinigen Stuhl als Sterbefall von ihr nehmen und ihn verbrennen. Offenbar sei es auch ein Stück des alten Totenteils, wenn nach dem Rechte der Abtei Einsiedeln der Mann, der keine bewegliche Habe hinterläßt, den rechten Schuh als Todfall zinsen soll, denn ein Paar derber Schuhe habe man einst (?) dem Toten zur Reise ins Jenseits mitgegeben, insbesondere, wenn er weder Roß noch Rind hatte, die ihn dahin bringen konnten. Nur weil der Tote sich selbst beerbt, ist er rechtlich imstande, einen ultimus census, z. B. das Besthaupt, zu zahlen. Von dem Grabeigen mußte der Tote das beste Stück dem Herrn überlassen; es bezieht sich dies nach den ältesten Zeug-

nissen aber nur auf Freigelassene (oder Freie, die sich in Schutzhörigkeit begeben hatten). Der ursprüngliche Gedanke des Sterbefalls ist aber der einer Gegenleistung für den Schutz, den der Tote bei Lebzeiten genossen hatte. Die Vorstellung, daß der Tote als solcher eine Rechtshandlung vornimmt, ist noch in das Bürgerliche Gesetzbuch übergegangen, wonach der Tote den Lebendigen zum Erben nimmt. Auf die Tendenz, dem Toten zur Ausführung seines letzten Willens einen Vertreter zu beschaffen, geht, im Grunde genommen, auch die Entstehung des Instituts der Testamentsvollstrecker zurück.

Mit der Hoffnung, solche Totalität der Forschung, die über den Handschriften und Inschriften nicht das Folklore, über den toten Büchern nicht das Leben versäumt, werde in der Philologie und Religionsgeschichte, die das Vergangene noch im Gegenwärtigen begrüßen, als das wahre Ziel der Gelehrsamkeit mehr und mehr erstrebt werden, schließe ich meinen Bericht.

---

2 Indische Religion (1904—1906)[1]

Von **W. Caland** in Utrecht

Um mit dem Veda im allgemeinen anzufangen: es gibt jetzt eine ausführliche Darstellung der wichtigsten aller altindischen Opfer[2], des Inbegriffs des Veda sozusagen: des Somaopfers nämlich in seiner einfachsten Gestalt (*jyotiṣṭoma-agniṣṭoma*), welches die Grundform aller eintägigen Somafeiern ist. Es ist zu hoffen, daß diese Arbeit nicht nur den Indologen, sondern auch den Forschern der vergleichenden Religionswissenschaft von Nutzen sein wird, und daß diese Forscher noch mehr, als es jetzt der Fall ist, zur Einsicht gelangen mögen, daß gerade die altindische Religion, besonders der Veda, für ihre Untersuchungen unschätzbares Material enthält. Denn von keinem einzigen Volke ist ein so alter Ritus in so vorzüglicher Überlieferung auf uns gekommen als von den alten Indern. Wer sich an das Studium dieses Somaopfers macht, dem wird allerdings manches sehr rätselhaft vorkommen; das hat wohl zum Teil seinen Grund darin, daß alle die Materialien, die zum richtigen Verständnis dieses Rituals erforderlich sind, noch nicht verarbeitet sind, wenigstens nicht so, daß sie für einen größeren Leserkreis erreichbar sind. Denn manches Auffallende wird nur aus dem Veda selbst zu erklären sein. Derjenige, welcher die Somafeier für sich abhalten läßt, muß u. a. sich einer Weihe unterziehen, zu welcher

[1] Der Berichterstatter macht die Worte Oldenbergs (*Arch. f. Rel.* VII, S. 212, N. 1) zu den seinigen.

[2] *L'agniṣṭoma, description complète de la forme normale du sacrifice de soma dans le culte védique* par W. Caland et V. Henry, Paris, Leroux, vol. I: 1906, vol. II: 1907.

auch die Vorschrift gehört, daß er die Finger einziehen muß (l'Agniṣṭoma, S. 19); so verhält er sich während der Vorbereitungstage; am Abend aber vor der eigentlichen Feier läßt er die Finger wieder frei (S. 118). Man ist versucht, diese Vorschrift mit einem von Mooney[1] aus Irland mitgeteilten Brauch in Verbindung zu bringen: „should any one accidentally meet a person suspected of the evil eye, its influence may be averted by doubling the thumbs under the fingers", und man möchte glauben, daß dasselbe Motiv auch der Grund des altindischen Brauches ist. Vielleicht war das ursprünglich auch der Fall. In erster Linie muß aber mit der Deutung der alten Inder selbst gerechnet werden, die das Ballen der Fäuste als einen Teil des Verhaltens des Opferherrn ansehen, für den die Weihung eine Wiedergeburt ist, und der deshalb die Fäuste ballt, weil das ungeborene Kind die Hände so trägt.[2] Es wäre aber möglich, daß die Anschauung einer anderen vedischen Schule[3] von der ursprünglichen Absicht weniger weit abgeraten ist, wenn es nach ihr heißt: „er ballt die Fäuste: zum Festhalten des Opfers". Der ethnologisch geschulte Leser des „Agniṣṭoma" wird bald mit Erstaunen gewahr werden, wie viel köstliche Parallelen zu den ihm bekannten Bräuchen der Wilden und zum Volksglauben in der Beschreibung dieses heiligen Dienstes zu finden sind. So darf sich z. B. der Eingeweihte das Haupt nicht mit den Fingern kratzen, sondern gebraucht dazu ein Antilopenhorn, seine Gattin einen Stock (S. 19, 20), dazu vgl. man Frazer, The golden Bough[2] I, S. 324 ff. Wenn der Priester die Knoten, die er bei der Verfertigung der Havirdhānahütte gelegt hat, nicht löste, würde er durch Harnverhaltung den Tod finden (S. 91), dazu vgl. man Frazer, l. c., S. 392 ff. Gewisse Schalen, aus denen der Soma getrunken ist, dürfen nicht leer weg-

---

[1] *Proc. Am. Philos. Soc.* XXIV, S. 148.

[2] Vgl. das ganze 3. Kap. des 1. Adhy. des Ait. Brāhmaṇa.

[3] TS. VI. 1. 4. 3.

gesetzt werden; man muß sie mit gewissen Opferspeisen versehen und dann erst zur späteren Benutzung wegsetzen (S. 215), „weil sich die bösen Geister einer Leere des Opfers bemächtigen“[1], dazu vgl. man Plut. quaest. Rom. 64: *διὰ τί τὴν τράπεζαν οὐκ εἴων ἀναιρεῖσθαι κενήν, ἀλλὰ πάντως τινὸς ἐπόντος* und den Volksbrauch, etwas „pour l'honneur du plat“ von einem Gerichte übrigzulassen. — Aber auch für die Geschichte des Veda, insbesondere für die Entwickelungsgeschichte des Rituals und das Verhältnis der vedischen Schulen dürften Darstellungen wie die oben erwähnte des Agniṣṭoma von Interesse sein. So ergibt sich z. B., daß Āpastamba und Hiraṇyakeśin stark von den Mānavas (Maitrāyaṇīyas) beeinflußt sind; daß Baudhāyana, obschon seine Schule jetzt in Südindien besonders blüht, in vielen Punkten dem Ritual des weißen Yajurveda (Kātyāyana) näher steht als die anderen Schulen des schwarzen Yajurveda (vgl. z. B. Nr. 192, S. 297 mit Nr. 253, S. 392); daß das Vaitānasūtra dem weißen Yajurveda näher steht usw.

Was die einzelnen Vedas angeht: unsere Kenntnis des Ṛgveda ist jetzt bedeutend vergrößert durch die sehr wertvolle Ausgabe der Apokrypha des Ṛgveda[2], welcher Ausgabe eine verhältnismäßig sehr alte akzentuierte Handschrift zugrunde gelegt ist, in welcher nicht nur die eigentlichen Khilas, sondern, was mir das Wichtigste scheint, auch die uralten Nivids, Praiṣas und Purorucs gefunden werden, die bis jetzt nach der Rezension der Aitareyins noch nicht herausgegeben waren. Schon anderswo[3] habe ich einen Beweis dafür beigebracht, daß diese Stücke sehr alt sein müssen, da sie schon dem Āśvalāyana genau in der Anordnung, in der sie von alters her bewahrt sind, vorgelegen haben. Man kann eigentlich

---

[1] TS. VI. 4. 9. 5.

[2] *Die Apokryphen des Ṛgveda* herausg. und bearbeitet von Dr. phil. J. Scheftelowitz (*Indische Forschungen* Heft I), Breslau, Marcus, 1906.

[3] *Museum* 1907, Nr. 8.

auf die vorzügliche Arbeit Scheftelowitz', für die ihm der herzliche Dank aller Vedaforscher gebührt, nur eine Anmerkung machen, nämlich, daß er sich nicht mehr bemüht hat, mit Hilfe der Varianten seinen Text so richtig als möglich herzustellen. Was er jetzt bietet, ist nahezu eine diplomatische Wiedergabe der einen Hs., die nicht überall die Überlieferung ungetrübt bewahrt hat.

Die Abhandlung Oldenbergs „Vedaforschung"[1] gibt uns in klar übersichtlicher Weise einen Überblick über die Vedaforschung (namentlich den Ṛgveda) seit Roth bis heute. In besonnener Weise gibt der Verfasser — und dies ist wohl der Hauptzweck des Büchleins — seinem Zweifel Äußerung, ob die von Pischel und Geldner in ihren „Vedischen Studien" befolgte Methode der Interpretation die richtige ist. Bekanntlich wollen diese beiden Forscher den Ṛgveda nicht nur aus ihm selbst erklären, sondern auch die einheimische Tradition, besonders die Erklärung des Sāyaṇa rehabilitieren; daneben stellen sie sich zum Ziel, eine Brücke vom Vedischen, besonders vom Ṛgveda, zur späteren Literatur zu schlagen und durch Heranziehung dieser Literatur dem Sinn des Veda näher zu kommen. Oldenberg betont hiergegen, daß wohl der Ṛgveda an erster Stelle aus ihm selbst zu erklären sei, daß aber den Kommentaren nur geringer Wert beizulegen sei — in verschiedenen Exkursen wird diese Ansicht näher begründet —, und legt mit vollstem Recht den Nachdruck darauf, daß zur richtigen Erklärung des Veda der Erklärer die durch die Ethnologie gebotenen Materialien zu benutzen habe. Mit welch glücklichem Erfolg dies getan werden kann, hat er selbst früher durch seine glänzende Leistung: „Die Religion des Veda" bewiesen. Auch über die Methode der mythologischen Forschung gibt Oldenberg manche treffende Bemerkung; er will nicht in jedem Gotte eine verkörperte Naturkraft erblicken, sondern auch

[1] *Vedaforschung* von Hermann Oldenberg, Stuttgart, Cottasche Buchh. 1905.

zulassen, daß gewisse Göttergestalten sich aus abstrakten Begriffen entwickelt haben. An seine kurze Erörterung über Bṛhaspati hat ein Schüler Oldenbergs[1] angeknüpft. Er bestreitet die Auffassung Hillebrandts, daß Bṛhaspati ursprünglich Mondgott gewesen sei, und sieht, ausgehend von der Gleichstellung des Bṛhaspati mit Brahmaṇaspati in **bṛh* = *brahman*, die ursprüngliche Bedeutung: Zauberfluidum, das er sehr ansprechend mit dem *mana* der Melanesier vergleicht. Ob er recht hat, wage ich nicht zu entscheiden, jedenfalls kommt ihm aber das Lob zu, den Gegenstand erschöpfend behandelt und in dankenswerter Weise auch das Ritual herangezogen zu haben.

Weniger wichtig als der Ṛgveda ist der Sāmaveda. Seine Literatur ist freilich noch nicht so gründlich erforscht als die der anderen Vedas, verspricht aber doch manches, was für den Religionsforscher im allgemeinen und für den Vedaforscher im besonderen von Wichtigkeit ist. Bei einer Untersuchung des vedischen Opferrituals darf auch dieser Veda nicht beiseite gelassen werden. Es fehlt uns ja noch so manches. Wie große Ausbeute, um nur einen Punkt hervorzuheben, verspricht auch für die vergleichende Religionsgeschichte eine vollständige Darstellung der Ekāhas, in welcher sowohl der Ṛg-, wie der Yajur- und der Sāmaveda zu ihrem Rechte kommen!

Das Ritual des Sāmaveda ist über zahllose Texte zerstreut; die meisten sind noch nicht veröffentlicht, andere bis jetzt nur dem Namen nach bekannt, wieder andere zwar gedruckt, aber unkritisch und mit unzulänglichen Kommentaren herausgegeben. So kann denn der Vedaforscher J. N. Reuter nicht genug dankbar sein, daß er die schwierige und wenig erfreuliche Arbeit unternommen hat, das Śrautasūtra des Drāhyāyaṇa[2] herauszugeben, wenig erfreulich deshalb, weil

---

[1] O. Strauß *Bṛhaspati im Veda*, Inaug.-Dissert. zur Erlangung der Doktorwürde d. phil. Fak. der Univ. zu Kiel. Leipzig, Brockhaus, 1905.

[2] *The śrauta-sūtra of Drāhyāyaṇa with the commentary of Dhanvin*, London, 1904, Luzac.

eigentlich der Text nicht vieles bringt, was uns nicht von anderswoher bekannt wäre, da das Sūtra des Drāhyāyaṇa mit dem des Lāṭyāyana beinahe einslautend ist. Besonderen Wert hat aber Reuters Arbeit durch die Beigabe des ausgezeichneten, aus vielen verwandten Texten Zitate bietenden Kommentars des Dhanvin, der wesentlich zum Verständnis des schwierigen Sāmavedarituals beitragen wird. Auch sonst ist unsere Kenntnis des Sāmaveda in den letzten drei Jahren ansehnlich bereichert durch die Entdeckung einer in der India Office befindlichen, noch nicht einmal katalogisierten Handschrift der Jaiminīyasaṃhitā, über welche Referent einen kurzen vorläufigen Bericht erstattet hat[1], und die in kurzem in der von Hillebrandt besorgten Serie „Indische Forschungen" erscheinen wird. Inzwischen ist auch das Gṛhyasūtra zutage gefördert und mit Auszügen aus dem Kommentar herausgegeben[2], während Frl. Dr. Gaastra das Śrautasūtra dieser Schule zusammen mit einer Kārikā herausgegeben und übersetzt hat.[3] So ist denn der ganze Sāmaveda dieser Schule zum Teil veröffentlicht, zum Teil wird sie, hoffentlich in nicht allzu langer Zeit, Gemeingut sein, da Oertel auch das Brāhmaṇa, aus dem er schon viele einzelne Stücke im Journal of the American Oriental Society mitgeteilt hat, zu geben versprochen hat.

Zur Literatur des Yajurveda ist in den letzten Jahren wenig Neues hinzugekommen; der erste Teil des Baudhāyanaśrautasūtra ist in 1905 fertig gekommen; der zweite Teil befindet sich unter der Presse.

Der vierte Veda, der gewissermaßen außerhalb des Kanons steht, der Atharvaveda, liegt jetzt dem Religionsgeschichtsforscher so gut wie vollständig in musterhafter Über-

[1] In *Versl. en Meded. der Kon. Ak. v. W. te Amsterdam*, Afd. Letterk., IV. Reeks, dl. VII, S. 300—304.

[2] In *Verhandelingen der Kon. Ak. v. W. te Amsterdam*, Afd. Letterk., N. Reeks, dl. VI, Nr. 2.

[3] D. Gaastra *Bijdrage tot de kennis v. h. Vedische ritueel: het Jaiminīyaśrautasūtra*, Leiden, Brill, 1906.

setzung vor. Seit längerer Zeit hatte der zu früh verstorbene amerikanische Sanskritist Whitney eine Übersetzung mit kritischem und exegetischem Apparat angelegt. Nach seinem Tode übernahm Lanman die dankbare Aufgabe, Whitneys Arbeit zu Ende zu führen und, dem heutigen Stand der Vedaforschung gemäß, herauszugeben. Die zwei schönen Bände[1] legen ein glänzendes Zeugnis ab nicht nur von der Arbeitskraft, der Gelehrsamkeit, dem Scharfsinn der beiden Bearbeiter dieses Veda, sondern auch von der Pietät des Herausgebers. Wir besitzen jetzt in Whitney-Lanmans Arbeit eine vorzüglich dokumentierte und vertrauenswerte Übersetzung dieses besonders für das Zauberritual so überaus merkwürdigen Textes, und da die wichtigsten Partien des Ritualbuches, welches eine unentbehrliche Ergänzung zu den Liedern des Atharvaveda bildet, ebenfalls in Übersetzung erreichbar sind, werden der Forscher der vergleichenden Religionswissenschaft und der Ethnologe künftighin auch dies unschätzbare Material in den Kreis ihrer Untersuchungen herbeiziehen können. Die Behandlungsweise dieses Veda durch Whitney-Lanman ist sozusagen ein Muster für eine zukünftige Behandlung des Ṛgveda. Was der Herausgeber auf S. XXXVII über den „Need of a systematic commentary on the Ṛgveda" sagt, wird wohl von ganzem Herzen von den Vedaforschern bejaht werden. Nur in zwei Punkten scheint mir Whitney-Lanmans Bearbeitung nicht dem heutigen Stand der Wissenschaft in vollstem Maße Rechnung zu tragen. Meine erste Bemerkung bezieht sich auf die Äußerung über das XX. Buch. Man liest (vol. I, S. CXLI): „as for book XX, that is in the main a pure mass of excerpts from the Ṛgveda; it stands in no conceivable relation to the rest of the Atharvaveda and when and why it was added thereto, is a matter of conjecture". Ich meine aber, daß das

[1] *Atharva-veda saṃhitā,* translated by W. D. Whitney, revised and edited by C. R. Lanman (Harvard Oriental Series, vols. VII, VIII) Cambridge (Mass.), 1905.

„why“ schon beantwortet war.[1] Zweitens hätte die Paippalāda-rezension des Atharvasaṃhitā, die durch die schöne von Bloomfield und Garbe besorgte Reproduktion in jedermanns Bereich ist, gründlicher durchgearbeitet sein müssen. Es würde sich dann herausgestellt haben, daß noch manches weitere Lied sich auch in dieser Rezension vorfindet; besonders die Kollation des XIX. Buches der Śaunakarezension ist ungenügend; z. B. finden sich nach meinen Notizen auch XIX. 16—19 (eingeschl.) in der Kashmirschen Saṃhitā. Man wird aber, angesichts der Schwierigkeit der Śāradaschrift und der großen Arbeit, die eine vollständige Vergleichung beider Texte veranlaßt hätte, Lanmans Entschuldigung (S. LXXXV) gern annehmen. Es ist daher ein sehr erfreuliches Ereignis, daß ein Schüler Bloomfields es unternommen hat, die Paippalādarezension zu bearbeiten.[2] L. C. Barret hat das I. Buch in vorzüglicher Weise herausgegeben und bearbeitet; zu jedem Liede hat er die Parallelstellen aus allen uns zugänglichen Quellen verzeichnet. Die Sache ist in guten Händen, und es ist zu hoffen, daß Barret diese Arbeit, wie er versprochen hat, zu Ende führen wird. Noch eine Arbeit beschäftigt sich mit dem Atharvaveda. In einem Aufsatz „Zur Atharvavedaliteratur“[3] ist über das Verhältnis des Vaitāna- zum Kauśikasūtra gehandelt und des Gopathabrāhmaṇa zur Atharvasaṃhitā. Das Ergebnis dieser Untersuchung ist, daß das Gopathabrāhmaṇa ursprünglich ein anubrāhmaṇa der Paippalādas gewesen ist. Daselbst wird auch über das bis jetzt nur dem Namen nach bekannte Prāyaścittasūtra der Atharvavedins Bericht erstattet. Auch dieser Text erweist sich als ursprünglich den Paippalādas angehörig.

Über das altindische (nicht eigentlich vedische) Ritual belehren uns mehrere Aufsätze. Zwei handeln über das merk-

---

[1] Vgl. *W. Z. K. M.* 1900. S. 115—125.
[2] *Journal of the Am. Or. Soc.* XXVI.
[3] *W. Z. K. M.* 1904. S. 185—207.

würdige asidhārāvrata, d. h. die Keuschheitsobservanz, welche darin besteht, daß der Mann zwischen sich und dem Weibe (seiner Gattin oder einer anderen Frau) ein Schwert auf das Bett legt. Bekanntlich war diese Observanz schon von Stenzler[1] behandelt. Kern[2] bringt nun zu den von Grimm[3] schon angeführten Fällen, wo dieses Gelübde erwähnt wird, noch weitere Parallelen, aus der Ossetischen Literatur (eine Frau schläft neben ihrem Schwager, während er ein Schwert, sie ihrerseits eine Schere dazwischen legt); ferner bespricht er die schon von Stenzler hervorgehobene Raghuvaṃśastelle und eine Geschichte aus dem Kathāsaritsāgara. Chandra Mitra[4] zeigt, daß der Brauch auch jetzt noch im südlichen Bihār besteht, und zwar zwischen Schwager und Schwägerin. Die Erklärung des Gebrauches sucht Kern in dem Glauben, daß im Schwerte als Fetisch eine geheime Kraft steckt, welche den Schuldigen strafen wird, Chandra Mitra dagegen verbindet ihn mit dem Glauben, daß die Stämme des Hindu-Kūsh sich ihrer Frauen enthalten müssen, solange sie auf dem Kriegspfade sind, weil das Schwert wie der Kriegerberuf heilig sei. Die Frau werde durch das zwischengelegte Schwert tabu. Ich mache hier aufmerksam auf einen Hochzeitsbrauch, der ohne Zweifel mit dem obigen verwandt ist. Nach den Gṛhyasūtras des Baudhāyana[5] und Āpastamba[6] soll während der ersten drei Nächte nach der Vollziehung der Heirat ein Stock von Feigenholz in ein Kleid gewickelt oder mit einem Faden überzogen zwischen den Jungvermählten liegen, die so lange keusch bleiben. Am Morgen des vierten Tages wird der Stock entfernt unter Hersagung von Sprüchen; einer lautet: „Erhebe

[1] *Z. D. M. G.* XL, S. 523.

[2] *Deutsche Rechtsaltertümer,* S. 168.

[3] *Versl. en Meded. der Kon. Ak. v. W. te Amsterdam,* Afd. Letterk. IV. Reeks VI. dl. S. 21—30.

[4] *Journ. Anthrop. Soc. of Bombay,* VI, S. 116—123 (vgl. I. 199—202).

[5] *Paribh. sūtra* 8. [6] *Gṛhyasūtra* VIII, 8—10.

dich von hier, o Viśvāvasu, wir verehren dich mit Demut; suche dir eine andere Jugendliche, und laß die Gattin mit dem Gatten zusammen." Noch heute lebt dieser Brauch bei den Hindus von Travancore fort: „on the fourth night also the pepulstick is placed between the couple; after midnight or at 3 a. m. the stick is removed from the bed with appropriate mantras."[1] Aus dieser Parallele, wo nicht von einem Schwert, sondern von einem Stock die Rede ist, scheint man folgern zu dürfen, daß nicht auf die Substanz des trennenden Gegenstandes, sondern bloß auf die Trennung der Nachdruck zu legen ist, und daß der Brauch wahrscheinlich seinen Grund in der allgemein verbreiteten Vorschrift hat, daß während der ersten drei Tage nach der Hochzeit Keuschheit geboten ist.

In einem wichtigen Aufsatz „Zum altindischen Hochzeitsritual"[2] sucht Zachariae zu beweisen, daß das Bewerfen mit alten Schuhen ursprünglich eine Zauberhandlung gewesen sei, die in erster Linie schädliche Einflüsse, feindliche Geister und bösen Blick ableiten und bannen, in zweiter Linie Glück, Wohlstand, Gedeihen herbeileiten soll. Das Körnerwerfen hat apotropäischen Zweck. Über das Nichtbetreten der Schwelle des Hauses handelnd — beiläufig bemerke ich, daß der Brauch auch bei den Javanern und Sundanern vorkommt, vgl. Veth, Java I. S. 634 —, will Zachariae nicht den Nachdruck auf das Nichtberühren der Schwelle, sondern auf das Aufheben legen. Mit Recht bestreitet er die Ansicht, daß wir es hier mit einem Überlebsel der Raubehe zu tun haben, weil bei verschiedenen Völkern auch der Bräutigam in die Höhe gehoben wird. Ferner untersucht Zachariae die ursprüngliche Bedeutung der Sitte im altindischen Hochzeitsritual, zwei Schnüre (rot und blau) quer über die Wagengleise zu breiten, eine Sitte, die Winternitz gleichfalls als einen Überrest des

[1] *Travancore Census report* I, 1894, S. 75; vgl. Jolly *Album Kern*, S. 181; Winternitz *Die altind. Hochzeitsgebr.*, S. 88—89.

[2] *W. Z. K. M.* XVII, 136 ff., 211 ff.

Brautraubes erklären wollte. Er weist auf Grund einer erstaunlichen Fülle von Beweismaterialien nach, daß schwarzblaue und rote Schnuren übelabwehrende Kraft haben. Den Grund, weshalb gerade alte Schuhe beim Hochzeitsritual gebraucht werden, sucht E. Samter[1], indem er den Brauch auch aus dem alten Griechenland nachweist, darin, daß den Toten Schuhe mitgegeben wurden; durch dieses Opfer sollen die Toten gesühnt werden; auch dürfe man die Hingabe der alten, d. h. gebrauchten Schuhe als ein Sichloskaufen erklären mit einem Stück, das man am eigenen Körper getragen hat. Daß also jedenfalls dem alten Schuh eine apotropäische Kraft innewohnt, ist dadurch erwiesen, vgl. noch Journ. Anthrop. Soc. of Bombay II S. 169 („in India it is not unusual to see old shoes placed on a pole in fields with a good crop"), 170, 590 („when a new house is built, a tall bamboo pole surmounted with a broom, old shoe and blackened earthen pot is placed on it to avert the consequences of the evil eye"); Vol. I. S. 124 („old shoes and brooms are tied to the branches of trees"; ebenfalls gegen den bösen Blick).

In vier Artikeln „Zur indischen Witwenverbrennung"[2] behandelt Zachariae mit dankenswerter vielfältiger Benutzung der Missionarberichte und Reisebeschreibungen die Frage, weshalb die Witwe, die zum Scheiterhaufen geführt wird, um sich mit ihrem vorher verstorbenen Gatten als *satī* verbrennen zu lassen, in der einen Hand eine Zitrone, in der anderen einen Spiegel hält, in welchen sie beständig hineinblickt. Das Ergebnis seiner Untersuchung ist, daß sowohl Zitrone wie Spiegel übelabwehrende Gegenstände sind. Er zeigt ferner, daß das Tragen eines Spiegels auch sonst apotropäische Wirkung hat. In dem Hineinblicken in den Spiegel sieht Zachariae einen Überrest einer Spiegelwahrsagung: „Wäre es

---

[1] *Neue Jahrb. f. d. klass. Altert.*, 1907, XIX. Band, S. 132 ff.

[2] *Zeitschr. f. vergl. Volksk.* in Berlin 1904, S. 198 ff., 302 ff., 395 ff. 1905, S. 74 ff.

möglich," so fragt er, „daß auch der Spiegel in der Hand der Witwe ein Mittel zur Erforschung der Zukunft — nämlich der Zukunft ihrer Angehörigen, ihrer Freunde und der Zuschauer — gewesen ist?" Diese Frage wird dann in zustimmendem Sinne beantwortet. Es will mir aber einleuchtender vorkommen, daß das Hineinsehen in den Spiegel eher einen Akt bezeichnet, der auf die Witwe selber Bezug haben muß. Überhaupt sind aber die Materialien über das Hineinblicken in einen Spiegel oder, was in den älteren Ritualtexten den Spiegel vertritt, in die flüssige Butter, wie mir vorkommt, noch nicht so vollständig, wie es möglich wäre, gesammelt und geprüft. So soll z. B. auch der Snātaka sich in einem Spiegel anblicken (Pār. gṛhs. II. 6, 28, vgl. Jaim. gṛhs. S. 16, Z. 19); ferner vergleiche man Z. D. M. G. LIII, S. 218, Oldenberg, Rel. d. Veda, S. 527, Caland-Henry, l'Agniṣṭoma, S. 364. Auf Grund dieser Stellen wird man versucht, das Hineinblicken in den Spiegel als eine Maßregel zur Verlängerung des Lebens zu deuten[1] (wer sich selbst erblickt, bleibt am Leben, im entgegengesetzten Fall ist man „*gatāsuḥ*") und anzunehmen, daß auch dieser Brauch vom Hochzeitsritual einen Teil ausmachte, mit welchem ja die Witwenverbrennung manche Berührungspunkte zeigt. Übrigens hätte Zachariae zur Erklärung der übelabwehrenden Kraft des Spiegels auch auf das Haarscheidungsritual (*cauḍa*) hinweisen können (z. B. Gobh. gṛhs. II, 9).

Die buddhistische Literatur hat in den letzten Jahren großen Zuwachs bekommen. Eine populäre und sehr gut gelungene Darstellung des Lebens und der Lehre des Buddha liefert R. Pischel.[2] Besonders dankenswert in dieser Darstellung ist das Bestreben, überall die buddhistischen Anschauungen an ältere anzuknüpfen, und der Nachweis, daß diese An-

---

[1] Vergleiche jedoch Frazer *The golden Bough*[2] I. S. 294 ff.

[2] In der Sammlung „*Aus Natur u. Geisteswelt*", 109. Bändchen B. G. Teubner, Leipzig, 1906.

schauungen oft nur dem Namen, nicht dem Wesen nach von den älteren zu unterscheiden sind.

Tiefer, als es bei einer populär-wissenschaftlichen Abhandlung nötig und möglich war, geht P. Dahlke in seinen zwei Bändchen „Aufsätze zum Verständnis des Buddhismus“ ein.[1]

J. Dubois gibt uns „Das Leben des Buddha“[2] in einer Blütenlese aus den kanonischen Schriften des südlichen Buddhismus, in derselben Weise wie schon im Jahre 1896 H. C. Warren sein berühmtes „Buddhism in translations“ gab. Die Duboissche Leistung bleibt anerkanntermaßen weit hinter der Warrenschen zurück, man vergleiche darüber Speyer in den Gött. Gel. Anz. 1906, Nr. 10.

Als eine recht willkommene und allen wissenschaftlichen Forderungen entsprechende Leistung werden die sich mit dem Buddhismus befassenden Gelehrten Speyers Ausgabe des Avadānaśataka begrüßen (der 1. Teil liegt jetzt vollständig, vom 2. die erste Lieferung vor; St. Petersburg 1902—1906).

Rein propagandistischer Art dagegen sind: Sermons of a Buddhist Abbot, Chicago 1906, und Olcotts Buddhistischer Katechismus, übersetzt aus dem Englischen (Leipzig, Grieben, 1906).

Über den Buddhismus in Japan handelt Pfarrer Dr. theol. H. Haas.[3] Den Hauptinhalt dieser Abhandlung bilden die Mitteilungen eines japanischen Buddhistenpriesters Nukariya Kaifu, von dem in deutscher Übersetzung eine Serie Gründe veröffentlicht werden, die darauf hinausgehen, den Beweis zu liefern, daß das Mahāyāna jünger ist als das Hīnayāna (was wohl allgemein angenommen ist), und den Entwickelungsgang des Mahāyāna festzustellen.

---

[1] Leipzig, M. Altmann, 1903.

[2] Leipzig, Lotusverlag, 1906.

[3] *Der heilige Kanon des Buddhismus in Japan, Mitteil. der D. Ges. für Natur- und Völkerkunde Ostasiens,* Bd. X, Teil I, Tokyo 1906.

Die Frage, inwiefern die altchristliche Lehre vom Buddhismus beeinflußt worden ist, erregt gegenwärtig lebhaftes Interesse. Eingehend hat zuletzt darüber A. J. Edmunds gehandelt.[1] Über diese Ansichten Edmunds' handelt ausführlich L. de la Vallée Poussin.[2] Man mag von der Richtigkeit der Annahme, daß die Evangelien unter buddhistischem Einfluß gestanden haben, überzeugt sein oder nicht, so viel muß man Edmunds, der die Tatsachen mit Besonnenheit klargelegt hat, zugeben, daß die Sache nicht unmöglich ist. Ob er recht hat, in der Johannisstelle (7, 38): *ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος*, die *γραφή* in einem Pālitext zu suchen (*heṭṭhimakāyato udakadhārā pavattati*, „aus seinem Unterleib tritt ein Wasserstrom hervor", Paṭisambhidā I, 53), mögen andere entscheiden. Auffällig ist es jedenfalls, daß alle Exegeten des Neuen Testaments bis jetzt diese Stelle aus der Schrift (diese *γραφή*) vergebens in der christlichen Literatur gesucht haben.

In demselben Gedankenkreis bewegt sich ein Aufsatz R. Pischels „Der Ursprung des christlichen Fischsymbols".[3] Dankenswert ist zwar das von Pischel beigebrachte Material über die Heiligkeit des Fisches in Indien, aber ich für meinen Teil würde eher geneigt sein, mich Oldenbergs Darlegung[4] anzuschließen und anzunehmen, daß das christliche Fischsymbol sich auch aus christlichen Anschauungen erklären läßt.

Eine dankenswerte Leistung zur indischen Missionsgeschichte verdanken wir dem Pfarrer Julius Richter.[5] Der

---

[1] *Buddhist and Christian Gospels, now first compared from the originals*, ed. by M. Anesaki, 3. ed. Tokyo 1905; Nachtrag dazu: *Buddhist texts quoted as a scripture by the Gospel of St. John*, Philadelphia, Brix, 1906.

[2] *Le Bouddhisme et les évangiles canoniques*, Revue Biblique, Juillet 1906.

[3] *Sitz. Ber. Ak. W.* Berlin 1905, S. 506—532.

[4] *Altindisches und Christliches, Z. D. M. G.* LIX, 625—628.

[5] *Indische Missionsgeschichte*, Gütersloh, Bertelsmann, 1906.

Verfasser hat sich in der einheimischen Literatur, sei es nur durch Übersetzungen, ziemlich gut zu Hause gemacht. Besonders seine Darstellung der neueren Bestrebungen (Olcott, Blavatsky, Besant, Ahmed Khan) sind, obwohl vielleicht ein wenig zu polemisch angehaucht und zu einseitig, sehr fesselnd. Schmerzhaft vermißt der holländische Leser die Erwähnung seiner Landsleute Abr. Rogerius und Phil. Baldaeus, die, wenn sie auch keine Schule gegründet haben, durch ihre Arbeiten die Verborgenheiten des „Heidentums“ dem Westen enthüllt und so als Missionare sich einen Namen gemacht haben.

III Mitteilungen und Hinweise

Diese verschiedenartigen Nachrichten und Notizen, die keinerlei Vollständigkeit erstreben und durch den Zufall hier aneinander gereiht sind, sollen den Versuch machen, den Lesern hier und dort einen nützlichen Hinweis auf mancherlei Entlegenes, früher Übersehenes und besonders neu Entdecktes zu vermitteln. Ein Austausch nützlicher Winke und Nachweise oder auch anregender Fragen würde sich zwischen den verschiedenen religionsgeschichtlichen Forschern hier u. E. entwickeln können, wenn viele Leser ihre tätige Teilnahme dieser Abteilung widmen würden.[1]

Ein neuer Baustein zur Religionsgeschichte

Zu Heinr. Nissens 'Orientation'

Unter dem Titel 'Orientation, Studien zur Geschichte der Religion'[2], erschien das erste Heft eines, wie mir der Verlag mitteilt, noch auf zwei weitere Folgen berechneten Werkes des Professors der Geschichte Dr. Heinrich Nissen in Bonn. Der Verfasser weist einleitend die Überschwenglichkeit gewisser Theoretiker zurück, die glauben, aus dem Studium der architektonischen Orientierung insbesondere von Kultusgebäuden 'das noch unentschleierte Geheimnis des Erdmagnetismus' näher ergründen zu können. Diese Hoffnung wird zerstört einmal durch die Tatsache, daß 'die Abweichung der Kirchenachsen vom wahren Osten mehr als doppelt so groß ist wie die magnetische Schwankung', sodann durch die Feststellung, daß 'im Süden die Gotteshäuser so ziemlich nach allen Teilen der Windrose schauen, und zwar seit ältester Zeit' (S. 4). Mit der Ausscheidung der erdmagnetischen Probleme wird aber die Orientation keineswegs des idealistischen Inhalts beraubt, der darin besteht, den Zusammenhang der Kultur und Religion mit der Natur an der Hand architektonischer Realien zu erläutern. Nur daß der Zusammenhang nicht hinab nach dem Erdinnern, sondern hinauf zu den Gestirnen weist. Dr. Nissen

[1] Sog. Rezensionen soll diese Abteilung ebensowenig enthalten als sie „Berichte" ersetzen soll. Über die Zeitschriftenschau, die dem Archiv besonders beigegeben werden kann, siehe die Mitteilung Band VII, S. 280.

[2] Berlin 1906. 108 S. [Inzwischen ist auch Heft 2 erschienen. Franz Boll in Würzburg wird im „Archiv" auf das Werk besonders zu sprechen kommen. A. D.]

macht sich dementsprechend zunächst Edward B. Tylors Begriff der Orientation zu eigen, der sie als 'Bindung der Riten bei Opfer und Gebet, Bestattung und Tempelbau an die Himmelsgegend' kennzeichnet (S. 21). Als Beispiel dieses Konnexes zwischen Kultus und Gestirnen wählt Dr. Nissen Ägypten, das hierzu aus Gründen, die unten näher beleuchtet werden, besonders geeignet ist, und gibt die sehr präzise Orientierung einer großen Anzahl von Tempeln nebst Schlußfolgerungen auf deren Alter, wie sie sich in Verbindung mit der geschichtlichen Astronomie ziehen lassen. Je mehr die Religion sich von naturalistisch-symbolischen Vorstellungen befreit und zu abstrakt-ideologischen Begriffen übergeht, verliert sich der Kontakt des Kultus und damit der im Dienst des Kultus stehenden Architektur mit den Gestirnen. Die Semiten, die vom Siderismus aus zuerst dem henotheistischen Gedanken sich näherten und im Judentum den Monotheismus konsequent verfolgten, zeigen diese Emanzipation des Kultus von den Himmelserscheinungen in den Anfängen. Der Darstellung der semitischen, insbesondere der jüdischen und islamitischen Orientation ist das dritte Kapitel gewidmet. Die Emanzipation schreitet weiter fort unter dem Einfluß der politischen und realwissenschaftlichen Entwickelung der Kultur. Eine ausgebildete Meßkunst stellt die Orientation mehr in den Dienst der Zweckmäßigkeit. Dennoch bleibt die Orientierung der Tempel nach sideristischen, meist solaren Prinzipien bestehen, ebenso wie die Regeln der Limitation sich auf alte religiöse Vorstellungen zurückbeziehen. So bei den Römern, deren Cardo der Weltachse entspricht, deren Decumanus die Erde in zwei Hälften teilt und meist nach dem Sonnenaufgang orientiert ist. Das vierte Kapitel 'Stadtanlagen' beschäftigt sich mit diesen Verhältnissen.

Für die junge Spezialwissenschaft der Orientation gilt es umfassendes Material durch geodätische und astronomische Vorarbeiten erst herbeizuschaffen, um ihr einen systematischen und zusammenhängenden Aufbau zu geben. Bis dahin müssen sich ihre Darsteller mit den zufälligen Angaben begnügen, die sich gerade bieten, und die schwierige Aufgabe ist die, aus den Zufälligkeiten bei größter Zurückhaltung und Vorsicht im Urteil mit Schärfe und Weitsichtigkeit zu kombinieren. Dr. Nissens Akribie löst diese Aufgabe in bewundernswürdigster Weise. Ganz natürlich ist es ferner, daß einer jungen Wissenschaft gegenüber der Vertreter verwandter Wissenschaft besondere Wünsche hat, von besonderen Voraussetzungen ausgeht, besondere Ziele ins Auge faßt.

Welch breiten Raum bei den alten Ägyptern der Ahnenkultus in Verbindung mit einem ausgeprägten Unsterblichkeitsglauben eingenommen, ist bekannt, und tausend Gräber sind dessen noch heute sprechende Beweise. So gut wie die ägyptischen Tempel

sind auch die Gräber orientiert, und zwar nach der Sonne. Am deutlichsten tritt dies bei der Anlage der Scheintüren im Kultusraum zutage, die stets nach Westen orientiert sind, dorthin, wo man den Eingang in das Totenreich (bei Buto) vermutete, woher der Schemen des Toten seinen Weg nahm, um, zur Erde zurückkehrend, sich an den Opfergaben zu erfreuen. Der Eingang der Gräber ist wechselnd, manchmal nach Norden, manchmal nach Osten orientiert, die Stele fast regelmäßig nach Osten. Der Sarg steht meist so, daß der Tote dahin blickt, wo sich die Sonne verjüngt. Wie das Dasein der Lebenden, so bleibt auch das Dasein der Toten an die Sonne gebunden. Diese Vorstellung ist uralt, wie der auf weitentlegene Zeit zurückweisende Osirismythus es beweist. Und selbst über diese weitentlegene Zeit hinaus weist neuere Forschung auf einen Zusammenhang des Totenkultes mit den Gestirnen in grauer Vorzeit hin. Der Zeit der Mumifizierung der Toten geht die der Dismembration voraus; aber vor dem Zerstückelungsgebrauch scheint die Verbrennung der Toten üblich gewesen zu sein, und diese steht nach geschichtlicher Erfahrung regelmäßig mit dem Glauben an das göttliche Wesen des Feuers, verkörpert in Gestirnen, in Zusammenhang. Ob die Grabbauten aller Völker nach Gestirnen orientiert sind, weiß ich nicht; daß aber diese Orientation überwiegender Gebrauch ist, steht fest.

Ich komme zu einigen Schlußfolgerungen. Dr. Nissen übergeht die Orientierung der Gräber vollständig, selbst bei den Ägyptern, vermutlich wegen Mangels an Unterlagen. Und doch möchte ich der Orientation der Gräber die höchste Bedeutung zuweisen. Ja ich möchte behaupten, daß die Orientation, um ein festes Fundament für den Aufbau ihrer Theoreme zu finden, von den Grabbauten ausgehen muß. Bei vielen Völkern, so bei den Ägyptern, weist die architektonische Anlage der Tempel auf die Entstehung aus den Grabbauten hin. Der ideologische Zusammenhang der Gräber mit den ältesten religiösen Vorstellungen tritt vielleicht nirgends so deutlich zutage wie im Niltal. Sollte sich erweisen, daß schon die ältesten manistischen Vorstellungen sich mit sideristischen allgemein verknüpfen, so würde Ursprung und Entwickelung der Religion vielleicht deutlicher begriffen werden. Wenn es richtig ist, daß schon in den Anfängen des religiösen Bewußtwerdens eine Zweiteilung sich vollzieht, so wird man um so mehr bestrebt sein, die gemeinsame Wurzel der Gottesidee zu finden. Die Orientation erscheint berufen, eine archäologische Unterlage zu geben für die Lösung des Problems vom Ursprung der Religion namentlich nach der Seite hin, ob ein verstandesmäßiger Begriff von einem schöpferischen Wesen dem Menschen von Anfang an innegewohnt hat. **Lindsay Martin**

Die Geißelung des Hellespontos

Herodotos' Erzählung der Geißelung des Hellespontos durch Xerxes hat neulich wieder Anlaß zum Versuch einer Erklärung gegeben. S. Reinach in der Revue Archéologique 1905 II 1 ff.[1] hat dargelegt, daß Xerxes, indem er eiserne Fesseln ins Meer werfen ließ, nichts anderes beging als einen Vorgang der Ehe mit dem Wasser, wie diese in der griechischen Welt so manche Beispiele bietet und weiter noch bis fast auf unsere Tage in Venedig stattgefunden hat. Dies kann wohl richtig sein, aber daß die Geißelung des Hellespontos nichts damit zu tun hat, muß jedem einleuchten. Reinach begnügt sich zu sagen, daß auch in diesem Akte ein magischer Ritus zu sehen ist und führt dieselbe Meinung von Spiegel an.[2] Aber welcher Art dieser Ritus sein und welche Bedeutung er haben könnte, obgleich er ihn irrtümlicherweise mit der Geißelung der lakedaimonischen Kinder und der Luperci vergleicht, erklärt er nicht.[3]

Herodotos' Text (VII 35) lautet folgendermaßen: *ὡς δ' ἐπύθετο Ξέρξης* (nämlich, daß die Brücke über den Hellespontos durch einen Sturm zerstört worden war) *δεινὰ ποιεύμενος τὸν Ἑλλήσποντον ἐκέλευσε τριηκοσίας ἐπικέσθαι μάστιγι πληγὰς καὶ κατεῖναι ἐς τὸ πέλαγος πεδέων ζεῦγος. ἤδη δὲ ἤκουσα ὡς καὶ στιγέας ἅμα τούτοισι ἀπέπεμψε στίξοντας τὸν Ἑλλήσποντον. ἐνετέλλετο δὲ ὧν ῥαπίζοντας λέγειν βάρβαρά τε καὶ ἀτάσθαλα· ὦ πικρὸν ὕδωρ, δεσπότης τοι δίκην ἐπιτιθεῖ τήνδε, ὅτι μιν ἠδίκησας οὐδὲν πρὸς ἐκείνου ἄδικον παθόν. καὶ βασιλεὺς μὲν Ξέρξης διαβήσεταί σε, ἤν τε σύ γε βούλῃ ἤν τε μή· σοὶ δὲ κατὰ δίκην ἄρα οὐδεὶς ἀνθρώπων θύει, ὡς ἐόντι καὶ θολερῷ καὶ ἁλμυρῷ ποταμῷ.*[4] Die letzten Worte (von *σοὶ δέ* an), die übrigens unrichtig sind, weil die Opfer an Poseidon bei den Griechen schon von alters her geläufig waren (vgl. z. B. *γ* 5 f.), können eben so gut ein willkürlicher Zusatz des Herodotos selbst, wie eine Aussage Xerxes' des Persers, der in dem Meere keinen Gott, sondern bloß ein materielles Element sah, sein.[5] Auch eine

---

[1] Dieser Aufsatz ist dann im II. Bde. der *Cultes*, *Mythes et Religions* desselben Verfassers aufgenommen worden (Paris, Leroux 1906, 206 ff.).

[2] *Eran. Altertumsk.* II 191 [1].

[3] a. O. 8 = *Cult. Myth.* II 213 f. Vgl. auch desselben Vfs. Aufsatz in *L'Anthropologie* 1904, 47 ff. = *Cult. Myth.* I 173 ff.

[4] Vgl. auch die Rede des Themistokles VIII 109, wo Xerxes als *ἀνόσιός τε καὶ ἀτάσθαλος* bezeichnet wird, weil er *τὴν θάλασσαν ἀπεμαστίγωσε πέδας τε κατῆκε.* Wahrscheinlicher als daß Themistokles tatsächlich diesen Gedanken haben könnte, scheint mir, daß Herodotos hier mit Willen denselben Irrtum als in VII 35 wiederholt: dies läßt vielleicht das wiederholte Wort *ἀτάσθαλος* durchblicken. Herodotos hatte überhaupt keine Ahnung, daß Xerxes sich eines magischen Aktes hätte bedienen können.

[5] Vgl. Hovelaque *L'Avesta* 250.

dritte Hypothese kann aufgestellt werden, nämlich, daß diese Worte zu dem Fluche auf das Meer in Beziehung stehen. Daß Herodotos die ganze Aussage der *ῥαπίζοντες* nicht verstanden und als eine Dummheit und Verrücktheit aufgefaßt hat, kann freilich kein Wunder nehmen.

Die Perser hatten vielerlei Beziehungen zu den semitischen Völkerschaften des Ostens, besonders zu den Ägyptern, die schon seit Kambyses persische Untertanen waren und mit Xerxes am Zuge nach Hellas teilnahmen. Die Magier, die beständig am Hofe des Großkönigs weilten[1], waren gewiß mit dem Ritual der Semiten, besonders dem der Ägypter und der Chaldäer, vertraut. Und tatsächlich, wenn ich mich nicht irre, kann die Erklärung der Nachricht Herodotos' größtenteils aus den orientalischen Kulten gezogen werden. Wir müssen nämlich in ihr, abgesehen vom Einwerfen der Fesseln und des glühenden Eisens ins Meer, zwei Hauptmomente unterscheiden: 1. die Geißelung des Hellespontos durch Menschen, die 2. einen Fluch auszusprechen fähig waren. Diese aber konnten keine anderen als die Magier sein, welche, indem sie den magischen Akt vollzogen, demselben eine Formel hinzufügten, damit er seine volle Kraft auszuüben imstande wäre. Dieser Fluch enthält hauptsächlich eine Drohung: der König werde den Engpaß überschreiten, möge es das Wasser wollen oder nicht. Vielleicht hieß es da auch ursprünglich, Xerxes werde, solange er seinen Willen nicht haben könnte, den Meergeistern kein Opfer darbringen, was dann, mißverstanden von den Griechen, in die Worte Herodotos' überging, die, wie schon oben bemerkt, der Wahrheit nicht entsprechen.

Wir wissen aus genauen Nachrichten, daß die Ägypter in besonderen Fällen ihre Götter bedrohten, ihnen für eine mehr oder weniger lange Periode die Opfergaben zu entziehen, oder ihnen etwas anzutun, wenn sie nicht machen wollten, was man von ihnen forderte.[2] Noch mehr, die Ägypter, wenn sie die verlangte Bitte nicht erlangten, banden und schlugen ihre Gottheiten[3], was übrigens noch heute etliche Naturvölker Afrikas tun.[4] Ich glaube aber nicht, daß man in unserem Falle von einem Schlagen der Gottheit als Bestrafung, bzw. Drohung, reden kann, erstens weil, wie bemerkt, nach der Religion des Avesta das Meer als solches nicht als eine richtige Gottheit galt, und zweitens, weil die Ägypter,

---

[1] Dies geht aus den zahlreichen Stellen Herodotos', wo z. B. von Opfer und Traum- und Wunderdeutung die Rede ist, hervor. Vgl. auch die beiläufige Nachricht Strabos XV 1. 68.

[2] Vgl. Erman *Die äg. Rel.* 153; Wiedemann *Magie und Zaub. im alt. Äg.* 13 f. (*AO* VI 4). [3] Wiedemann a. a. O.

[4] Vgl. Letourneau *La sociologie d'après l'ethnographie* 269.

wie auch die heutigen Naturvölker, ihre Götter bloß dann schlugen, wenn dieselben eine faßbare Form annehmen konnten, d. h. wenn sie die Rolle eines Fetisch spielten, was bezüglich des Meeres nicht der Fall ist.

Wenn wir voraussetzen, daß Xerxes den Hellespontos durch Magier schlagen ließ[1], was bloß mit magischen Stäben hat erfolgen können, und wenn wir das Wesen eines solchen Vorhabens auf Grund der verwandten magischen Riten genau prüfen, wird die Lösung des Problems nicht schwierig sein.

Das Schlagen wird besonders angewandt, wenn man feindliche Mächte entfernen oder beseitigen will. So schlug der avestische Priester, als er das Haoma vorbereitete, die Keule gegen den Mörser und begleitete diese Bewegung u. a. mit den Worten: Ein Schlag gegen alle bösen Geister und Feinde Varenas (Yasna 27. 1).[2] Auch bei den alten Indern wurden die feindlichen Wesen geschlagen.[3] Bei diesen spielte aber auch der magische Stab eine ziemlich bedeutende Rolle; denn einen solchen hatten der Brahmacārin und der Brahmane immer bei sich, damit sie die bösen Geister bei jeder Gelegenheit wegschlagen könnten.[4] Im allgemeinen darf man sagen, daß die Zauberer sich mit Vorliebe des magischen Stabes bedienen, wenn sie die bösen Geister von irgend einem Gegenstande austreiben wollen, besonders wenn es sich darum handelt, einen Kranken von denselben zu befreien. So tun z. B. die Magier bei den Kirgisen[5], bei den Topantunnasu (Celebes) und in den Luang- und Sermata-Inseln[6]; auf Samoa gibt es Ärzte, die ihren Speer oder Zauberstab über dem Haupte des Patienten (Schwindsüchtigen) schwingen, um die bösen Krankheitsdämonen zu durchbohren.[7] Auch gegen die Besessenen verwendet man solche Mittel, wie man in vielen, besonders süditalienischen Ortschaften noch heute sehen kann.[8]

---

[1] Daß nur die Magier diesen Akt haben verrichten können, erscheint selbstverständlich, wenn man die Nachricht Herodotos' I 132 in Betracht zieht: *ἄνευ γὰρ δὴ μάγου οὔ σφι νόμος ἐστὶ θυσίας* (d. h. jeden religiösen Vorgang) *ποιέεσθαι*.

[2] Oldenberg *Die Rel. des Veda* 28 Anm. [3] Oldenberg, a. a. O. 291.

[4] a. a. O. 492. Vom Zauberstabe heißt es in einem Brāhmanatext: Ein Donnerkeil ist der Stab, zur Vertreibung der Dämonen (Śatapatha Br. III 2. 1. 32, Oldenberg a. a. O. 493).

[5] Vgl. Lenormant *Chald. Mag.* 212 der englischen Ausgabe (London 1877), die ich, weil sie vollständiger ist als die französische, benutzt habe. [6] Vgl. Bartels *Die Medizin der Naturvölker* 190.

[7] Bartels a. a. O. 190 Ein Speer wird vom Medizinmann auch bei den Nicobaren getragen, Bartels a. a. O.

[8] Aber auch in Norditalien. Im Heiligtum von Clausetto (Friuli) erteilen die Zauberer u. a. den sog. Besessenen Faustschläge, und der Zauberer verflucht die Geister, vgl. Bastanzi *Superst. delle Alpi Venete* 95.

Ehe ich aus diesen Tatsachen eine Folgerung ziehe, möchte ich noch einige Fälle in Betracht ziehen. In Siena und Umgebung heißt das dem Ticktack einer Uhr ähnliche und von einem nagenden Wurme verursachte Geräusch, *orologio di San Pasquale*, die Uhr des heiligen Paschalis. Mit diesem Geräusch ist der Glaube verbunden, daß es den Tod eines Mitgliedes der Familie im Hause, wo es gehört wird, verursacht. Um diesen Zauber zu brechen schlägt man mit einem Stocke, oder wenn dieser nicht gleich vorhanden ist, mit der Hand auf die Wand, worauf natürlich das Geräusch aufhört. Einmal war ich anwesend, als eine Bäuerin mit ihrer Faust zu demselben Zweck auf die Wand ihres Hauses klopfte; da fragte ich sie, warum sie das täte, und die Antwort darauf war: *Per cacciare lo spirito maligno*, um den bösen Geist zu verscheuchen.

In der Osterwoche pflegen die Kinder, die zum Kirchsprengel gehören, nach der Abendandacht mit Stöcken auf die Bänke der Kirche zu schlagen.[1] Die so zu sagen offizielle Erklärung dafür ist, daß in dieser Weise die Geißelung Christi symbolisiert wird. Aber das Volk sagt, daß man Judas aus dem Tempel verjagen will. Judas ist wie Christi böser Geist, und so ist, für die volkstümliche Meinung, mit dieser Handlung eine Reinigung des Tempels verursacht, indem man die bösen Geister wegtreibt, die das ganze Übel der Passion verursacht haben.[2]

In drei der großen Basiliken Roms, S. Giovanni Laterano, S. Pietro, S. Paolo *extra moenia* und im Heiligtum von Loreto, besteht noch immer die Sitte, daß der Priester die Absolution nach der Konfession nach alter Weise erteilt, d. h. daß der Priester die Schulter des Pönitenten mit einem Stabe berührt. Es scheint[3], daß dieses Privilegium schon im VIII. Jahrhundert dem Papste gewährt worden sei, besonders um die Exkommunizierten wieder in den Schoß der Kirche aufzunehmen. Weil die Exkommunizierten

[1] Dies geschieht wenigstens bei uns in Italien, ob es auch in anderen Ländern vorkommt, weiß ich nicht.

[2] Ich kann nicht sagen, ob zwei Bräuche, auf die mich Herr J. Leib in München aufmerksam macht, mit obigem etwas zu tun haben. In einigen Städten der Oberpfalz, wie z. B. in Schwandorf, wird jeden Samstag vormittags um halb zehn Uhr in der „Freithofkirche" für die Verstorbenen eine Messe gelesen. Um nun die Hausgeister zu wecken (?), wird vor jedem Kirchgang mit Stöcken auf die Bänke in der Küche geschlagen. (Aber in der Küche ist auch der häusliche Herd; und damit sind wir vielleicht auf andere Wege geführt.) — In einigen belgischen Kirchen schlagen am Karsamstag die Chorknaben mit aller Gewalt auf die Trauergewänder der Priester, um die Fasten auszutreiben.

[3] Ich verdanke diese Nachrichten meinem Freund Dr. jur. N. Toscanelli in Pisa, der die Güte hatte, für mich einige Priester in Rom und besonders Bruder Kyrillos aus dem Laterano zu befragen.

immer als Besessene gegolten haben, bedeutet diese Sitte, daß dadurch die bösen Geister vom Pönitenten ausgetrieben werden sollen.[1]

Endlich müssen wir unseren Blick auf eine biblische Geschichte lenken. Als Moses die Plagen über Ägypten auf Gottes Befehl ausbreiten wollte, berührte er das Wasser oder die Erde mit seinem Stabe.[2] Und da kamen die Heuschrecken, die Läuse usw. und verbreiteten sich über das ganze Land. Die sieben Plagen Ägyptens bedeuten dasselbe wie böse Geister, die man durch einen magischen Akt heraufbeschwören kann. Es ist anzunehmen, obgleich es die Bibel in anderer Weise geschehen läßt, daß dieselben Geister mit demselben Mittel verscheucht werden konnten.[3]

Kommen wir jetzt auf Herodotos' Erzählung zurück. Für die Perser, wie für die Chaldäer[4] und die Finnen[5] waren die Gewässer voll von bösen Geistern, die um so boshafter waren, je tiefer sie wohnten.[6] Es handelte sich also für Xerxes darum, diesen Geistern, die offenbar nach seiner Meinung den Sturm und den Brückenbruch

---

[1] Hierzu kann man die letzten Seiten von M. d'Azeglios Roman *Niccolò de' Lapi* (S. 584 ff. der Ausgabe von Lemonnier 1900) vergleichen, wo der deutsche Soldat Maurizio erzählt, wie er vor Fanfulla seine Sünden beichtet. Nach beendigter Konfession schlägt ihn Fanfulla mit der Hellebarde auf die Schulter. Die Sache ist hier etwas lächerlich geschildert, aber trotzdem hat sie einigen Wert für die Volksüberlieferung.

[2] Dies ist nicht dasselbe, als wenn man die Erde anrührt, um in sich ihre Heiligkeit und Reinheit aufzunehmen, wie Reinach a. a. O. 8 = *Cult. Myth.* II 213 f. will. Das geschieht noch heute z. B. in den Abruzzen als Gruß und Segnung; vgl. in einer der neuesten Tragödien D'Annunzios, *La figlia di Jorio*, die ganze Grußszene der Frauen im ersten Akt. In der katholischen Kirche legt der Priester seine Stola auf das zu taufende Kind oder auf den Besessenen, um ihn von den Geistern zu befreien, mit einer ähnlichen Absicht. Aber die Erklärung davon muß man anderweitig suchen; man darf nicht zwei verschiedene Riten verwechseln und unnötigerweise verwickeln.

[3] Daß die Hebräer, wenigstens in gewissen Kreisen (besonders in Ägypten unter und nach den Ptolemäern) an die bösen Geister glaubten, beweist die Geschichte Tobias', vgl. bes. VI 15, und das Buch Baruch, bes. IV 7 und 35; André *Les apocr. du vieux Test.* 179. 183. 231. 239 f. — Ich brauche hier kaum auf die Achilleuslanze zu verweisen. Übrigens war der magische Stab, um die Geister zu beschwören, gewiß auch den Griechen nicht unbekannt, vgl. die Lekythos des Universitätsmuseums zu Jena mit Hermes, der die Geister aus einem Grabpithos hervorruft bei Harrison *Proll. to the st. of gr. rel.* 43, Fig. 7. Der Begriff der magischen Rhabdos war natürlich ein vielverbreiteter in Griechenland; dafür mag man sich die homerische Kirke vergegenwärtigen.

[4] Vgl. Lenormant a. a. O. 31. 144.

[5] Über die Geister und die Magie bei den Finnen vgl. Comparetti *Kalevala* 113 ff.

[6] Das kommt auch in den sog. Chaldäischen Orakeln vor; Kroll *De orac. chald.* 45, Terzaghi *St. it. di Fil. class.* XII 194 f.

verursacht hatten, eine gute Gesinnung zu verleihen, oder besser, sie durch magische Kraft zu beschwichtigen. Um ihre Wirkung weiterhin zu verhindern, war es nötig, einen magischen Akt anzuwenden, so ließ er die Wogen mit den Wunder- und Zauberstäben der Magier[1] schlagen, was in Einklang mit dem geläufigen Ritual geschah. Die Drohung und den Fluch, die er dann aussprechen ließ, sollten, nach ägyptischem und anderer Völker Vorgang, den magischen Akt bekräftigen.[2] In dieser Weise hielt sich Xerxes für sicher, daß er künftig von den Geistern nicht mehr gestört werden würde, was denn auch geschah, weil er den Hellespontos überschreiten konnte.

Ob fernerhin zu diesem Ritus die Geißelung Christi und die Züchtigung unartiger Kinder ursprünglich in irgendwelcher Beziehung stehen[3], ist eine andere Frage, die ich aufwerfe, auf die ich aber näher einzugehen nicht imstande bin.

Florenz, Weihnachten 1906 **Nicola Terzaghi**

Das Pferderennen als Analogiezauber zur Beförderung des Sonnenlaufs

Zu der von K. Th. Preuß vertretenen Zurückführung des Ballspiels auf einen solaren Analogiezauber bietet die kürzlich erschienene inhaltsreiche Studie von August Wünsche (Salomos Hippodrom als Abbild des babylonischen Himmelsbildes, Leipzig 1906) ein um so bedeutungsvolleres Gegenstück, als Wünsche selbst nicht entfernt daran gedacht zu haben scheint, aus seinem wohl unanfechtbaren Nachweis des Salomonischen Hippodroms als eines Abbildes des babylonischen Jahresmythus (l. c. S. 39) die sich aufdrängende Konsequenz zu ziehen, daß dieses zwölfmalige jährliche Rennen mit seinen durch ein genaues Zeremoniell fixierten Einzelheiten als ein *δρώμενον* zur Erhaltung des Sonnenlaufs aufzufassen ist. Besonders wichtig erscheinen die ibid. S. 40/41 in den Noten wiedergegebenen Stellen aus Cassiodor (Var. III, 51), Procop (Hist. arc. c. 7. p. 333 ed. Orelli), Malalas (Chronogr. S. 173—176, Bonn.

---

[1] Die Magier sollten bei den Chaldäern hauptsächlich die Wirkung der bösen Geister vernichten, vgl. Lenormant a. a. O. 72.

[2] z. B. der Chaldäer, die für ähnliche Fälle verschiedene Fluchformeln besaßen, vgl. Lenormant a. a. O. 18 ff. 100.

[3] Man sagt häufig bei uns in Italien, wenn man ein Kind straft: *Ti caverò io fuori il cattivo*, ich will dir das Böse austreiben. *Il cattivo* ist hier wie ein Neutrum gebraucht: heißt das bloß die Bosheit, oder kann man es auch in einem ähnlichen Sinne verstehen, wie: der böse Geist, der in dir weilt und dich schlecht macht?

Ausg.), aus denen dieselbe Deutung auch für die Pferderennen der klassischen Völker zu belegen ist. Nach Lydus de mens. I p. 4 ff. W. (Maaß Tagesgötter S. 166) waren in Rom im Zirkus maximus Altäre der Planetengötter aufgestellt. **Robert Eisler**

Einem Sterbenden das Kopfkissen wegziehen

Die 'schlimme Gewohnheit', einem Todkranken das Kopfkissen wegzuziehen, wird im Mildheimer Noth- und Hülfsbüchlein, Würzburg 1790, bekämpft, weil der Kranke auf diese Weise vor der Zeit ums Leben gebracht werden könne (s. dieses Archiv IX, 541). Aber der Glaube, daß durch das Wegziehen des Kopfkissens der Tod eines Kranken herbeigeführt werde, findet sich bereits in Jörg Wickrams Rollwagenbüchlein, Kap. 92, in den beiden Ausgaben vom Jahre 1557 (= Kap. 76 in Karl Panniers Auswahl; Reclams Universalbibliothek Nr. 1346): 'Von einem, den sein eigener vatter in seiner kranckheit nit wolt zu im lassen'. — Zu Kaisersberg im Elsaß wohnte ein alter Priester. Der verfiel in eine schwere Krankheit. Er war ganz heruntergekommen und lag in seinen letzten Zügen, 'tribe auch das auff drey gantz tag, das er weder sterben noch genesen kund'. Sein Pfleger stand eines Tages vor der Haustür, um frische Luft zu schöpfen. Da ging ein Weinschröter, ein großer Spottvogel, vorüber und fragte den Pfleger, ob der Priester noch nicht verschieden wäre. Als diese Frage verneint wurde, verlangte der Weinschröter den Kranken zu sehen. Also gingen sie miteinander zu dem Kranken. Als der unnütze Vogel des Kranken ansichtig wurde, sagte er: 'Laß mich machen, ich will ihm bald von der Marter helfen'. Damit zog er dem Kranken das Kissen, so er unter seinem Haupte hatte, 'gantz frevenlichen' hinweg; von Stund an verschied der Kranke. Bald darauf begab sichs, daß des Weinschröters eigener Vater tödlich erkrankte, also daß man auch seiner warten und bei ihm wachen mußte. Als nun sein Sohn zu ihm kam, um bei ihm zu wachen, begann der Vater laut zu schreien: 'Hinaus, du Bube, geh nur nicht zu mir, du wirst mir sonst auch das Kissen unter dem Kopf hinwegziehen'. Also mußte er hinweg und durfte bei seinem eigenen Vater nicht bleiben.

Professor Bolte, der die Güte hatte, mich auf diese Erzählung aufmerksam zu machen, verweist in seiner Ausgabe von Wickrams Rollwagenbüchlein (Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart, Bd. 229) S. 389 ganz richtig auf Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube 1869 § 723.

Ich gestatte mir noch zwei Nachträge zu meinem Artikel über das Niederlegen eines Sterbenden auf den Boden und das Wegziehen des Kopfkissens (oben IX, 538—41) zu geben. Zunächst möchte ich eine briefliche Mitteilung über elsässische Sitten und Anschauungen zum Abdruck bringen, die ich dem Pariser Orientalisten Auguste Barth, einem geborenen Elsässer, verdanke. Mein Gewährsmann schreibt:

'En Alsace, au temps de mon enfance, dans les campagnes et aussi, parmi le peuple, dans les villes, elle [la coutume de déposer les mourants sur le sol garni de paille] ne se pratiquait plus que sous une forme adoucie et pour les morts, non pour les mourants. On retirait les draps de la couche funèbre, le corps restant simplement sur la paillasse qui formait la base de la literie; 'auf dem Strohsack liegen', c'était être mort. Je ne pense pas qu'on y attachât encore aucune idée superstitieuse quant au rôle de la paille (qui était d'ordinaire de la paille de maïs); c'était une simple mesure de propreté et d'économie.

Quant aux mourants, si c'étaient des gens mariés, il était de croyance et aussi de pratique, qu'ils ne devaient pas mourir dans le lit conjugal. Quand la maladie devenait très grave, on transportait le malade dans un autre lit, et, chez les petites gens, il semble bien que ce n'était pas là une simple mesure d'hygiène.

On savait aussi et on se répétait parmi le petit peuple que, pour abréger une agonie longue et douloureuse, il suffisait de retirer le coussin de dessous la tête du mourant; mais c'est un moyen qu'on ne pratiquait pas. On se contentait de réciter des prières et de faire des voeux ad hoc. Comme ces agonies prolongées ne se rencontrent que chez les phthisiques et chez les vieilles gens, où il y a presque toujours hydropisie de poitrine, la croyance reposait sur un fait d'observation. En tout cas, il ne s'y mêlait plus aucune notion superstitieuse, quant au rôle que pourrait jouer ici la plume'.

Die von mir a. a. O., S. 540 aus Gottschalk Hollens Predigten angeführte Stelle ist auch besprochen und übersetzt worden von Franz Jostes in seiner Abhandlung: 'Volksaberglaube im 15. Jahrhundert', Zeitschrift für vaterländische Geschichte und Altertumskunde 47, I (Münster 1889), S. 85—97. Das Zitat entnehme ich dem Buche von Florenz Landmann über das Predigtwesen in Westfalen in der letzten Zeit des Mittelalters (Münster i. W. 1900) S. 33. 185. Jostes erklärt auf S. 96 seiner Abhandlung in dem Satze 'cooperiunt tectum super eum' das Wort tectum für einen Druckfehler statt lectum (das gehe aus dem illo des nachfolgenden Satzes hervor). Mithin läßt Jostes nicht, wie Cruel, die abergläubischen Leute das Dach über einem Kranken, der nicht sterben

kann, abdecken (!), sondern er übersetzt die von mir im Originaltext mitgeteilte Stelle wie folgt: 'Ferner wenn ein Kranker nicht zum Sterben kommen kann, hängen sie das Bett oben ganz zu (?), heben ihn davon und sagen, es befinde sich darin die Feder eines gewissen Vogels, die ihn nicht sterben lasse[1]; aber so töten sie ihn.'

Demgegenüber möchte ich nur feststellen, daß die Berliner Handschrift[2], die den Winterteil von Hollens Sonntagspredigten enthält, ganz deutlich 'cooperiunt tectum super eum' liest; also genau so, wie der gedruckte Text. **Theodor Zachariae**

Der Fuggersche Jurist Lucas Geizkofler († 1620) gibt in seiner von A. Wolf herausgegebenen Selbstbiographie (Wien 1873) S. 88 ff. einen das Material bei Hertz, Der Werwolf, S. 98 f. ergänzenden Bericht über Werwölfe in der Gegend von Dôle, wohin er im Jahre 1573 auf der Rückreise von Paris gekommen war. Ferner ist folgender Frühlingsbrauch, den er (S. 94 f.) ebenfalls für Dôle im gleichen Jahre bezeugt, von Interesse. Er hat „aus seinem losament ersehen, wie ein armer Handwerksmann auf einem Esel hinterrucks sitzend mit großem zuelauf der bueben und mädlen durch die gassen gefüert worden, darum weil er sein weib im monat Maio geschlagen, welches des Obristen Parlamentsherrn und Präsidenten Gemachel erfaren. Nach altem gebrauch ist dieser die erkenntnuß und straf vergunnt und überlassen wider diejenigen, die ihre weiber in solchem monat übel tractiert, zu urteilen. Es ward aber solche Jurisdiction und straf also verstanden und moderiert, daß die reichen Ehemänner von der Frau Präsidentin höflich ermanet worden, etliche Kronen zum Almuesen für hausarme leut zu geben, und ihre weiber sonderlich im Früeling in mehreren ehren zu haben, auf daß sie zu solcher frölichen zeit auch der ehelichen lieb desto mehr pflegen, Kinder erzeugen und

---

[1] [Hierzu folgende Anmerkung:] Bettstopfen fordert abnehmendes Licht, 'gleichsam um die gerupften Federn vollends zu ertöten und zur Rast zu bringen'. Grimm II, 596. Im Lingenschen ist der Aberglaube noch sehr verbreitet, daß geballte Federn im Bette Behexungen anzeigen. Ich habe dort bei einem Pastor eine Anzahl solcher merkwürdiger (eiförmiger) Bälle gesehen, welche die Bauern in den Betten der Kranken gefunden und ihm gebracht hatten, um ihn zur Entzauberung zu veranlassen.

[2] MS. theol. lat. fol. 201; geschrieben im Jahre 1499. Es ist dies die einzige Handschrift des Winterteils, die Landmann, Das Predigtwesen in Westfalen S. 31 (vgl. S. 35 und 229) anführt. Neuerdings ist sie ausführlich beschrieben worden von Valentin Rose in seinem Verzeichnis der lateinischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin II, 1 unter Nr. 573.

des Ehebetts in fried und einigkeit genießen. Den Eheleuten zum exempel und einer erinnerung wurde gemeinlich ein armer schlechter bürger, welchem man geld giebt, dahin bewegt, als ob er einer solchen straf würdig und wider sein weib wol verschuldet hätte; er wurde dann in etlichen gassen auf dem Esel herumgefüeret, bekennte sein verbrechen, und erinnerte die zueseher, sie sollen sich an ihm spieglen, und ihre weiber wol und ehrlich tractieren. Nach diesem thuet die Frau Praesidentin eine statliche gasterei halten, welcher die Frauen und Töchter fürnemer Parlaments herren beywohnen, und ein züchtigen tanz und andere kurzweil anstellen".

Brandt

Das Pflugfest in Hollstadt

Die nachstehenden Mitteilungen, die einer von Paul Wolters freundlichst übermittelten Abschrift aus der „Frankenwarte", Beilage zum „Würzburger Generalanzeiger" 1902, 17. Juni und 8. August, verdankt werden, sollen die Kenntnis des eigenartigen Brauches, der mancherlei sonst Bekanntes zu erläutern vermag, vermitteln und festhalten.

„Frankenwarte" 1902, Nr. 5:

In Hollstadt, einem wohlhabenden Pfarrdorfe bei Neustadt a. d. S., wurde früher alle sieben Jahre das Pflugfest gefeiert, und zwar zur Erinnerung an den Dreißigjährigen Krieg, in dem das Dorf von den Schweden so heimgesucht worden sei, daß Samengetreide aus dem „Orient" geholt und der Pflug von Menschenhand gezogen werden mußte. Wahrscheinlich geht jedoch das Fest auf die heidnische Zeit zurück; denn Hollstadt ist eine uralte Ansiedelung, wie die zahlreichen, teilweise vor drei Jahren fachmännisch untersuchten Grabhügel in dem großen Gemeindewald bezeugen, wenn auch der jetzige Name des Ortes erst aus der Frankenzeit stammt. Urkundlich wird es 800 als Uulunastat unter den Ortschaften des Grabfeldgaues erwähnt und kommt 1157 als Holnstat in dem Schenkungsbriefe vor, den Kaiser Friedrich I. Rotbart für das Kloster Bildhausen ausstellte. Das Pflugfest fand, soviel uns bekannt ist, 1866 zum letzten Mal statt, nachdem es unmittelbar vorher, durch die Ungunst der Zeiten, dreimal hintereinander ausgefallen war. Wir geben im nachfolgenden aus der „Rhön- und Saalpost" vom 1. Februar 1866 die Einladung und das Programm; vielleicht entschließen sich die Hollstädter zur Erneuerung der ehrwürdigen Volkssitte.

Einladung zum Pflugfeste in Hollstadt am Dienstag, den 13. Februar 1866. Vormittags präzis 11 Uhr anfangend wird von den Einwohnern Hollstadts zur Erinnerung an die traurigen Zu-

stände und Schicksale des Dorfes Hollstadt während des Dreißigjährigen Krieges das nach altem Herkommen übliche Pflugfest in der nach dem Festprogramm angegebenen Weise gefeiert. Die Darstellung beruht teils auf geschichtlichen, aktenmäßigen Tatsachen, teils auf Traditionen.

In der Ausführung selbst wechseln ernste, traurige und schauderhafte Begebenheiten mit heiteren, fröhlichen Karnevals-Possen ab.

Herbei also von Nah und Fern,
Könnt' was hören vom Oxenstern,
Von Gustav, Tilly und Wallenstein,
Von Mansfeld, Horn und Pappenheim,
Von Küstrin, Spandau und Lützen,
Von Kriegsvolk, Reitern und Schützen,
Von Leipzigs und Strahlsunds Auen,
Von Magdeburg schrecklich zu schauen.
Herbei nun, seid alle willkommen!
Pistolen für voll wer'n genommen,
Auch Zwanziger, verschlagene Zehner sogar,
Das geht dann erst wieder im siebenten Jahr.

Bemerkt wird, daß Festbillette ausgegeben und Stallungen für 200 Pferde bereit gehalten werden, sowie daß an jedem Tore ein Quartiermacher aufgestellt ist, welcher den Kutschern Platz für Wagen und Pferde anweist.

Hollstadt, den 5. Februar 1866. Der Festausschuß.

Programm
über die Feier des Pflugfestes zu Hollstadt
am 13. Februar 1866.

I. Der Festzug, welcher aus 230 Personen besteht, sammelt sich gegen 10 Uhr morgens in der Mitte des Dorfes auf dem freien Platze und wird in folgender Ordnung aufgestellt: 1. Das Musikkorps voran; 2. dann folgen 60 Mann Militär, teils Füselier teils Reiter. 3. Der Festpflug, von Mädchen gezogen. 4. Der gesamte Bauernstand mit Arbeitsgeräten. 5. Die Siebner oder Steinsetzer und Feldmesser. 6. Mehrere symbolische Personen, die aus der Zeit des Krieges für Hollstadt geschichtliche Bedeutung haben. 7. Verkleidete Personen, Possenreißer und Lustigmacher. Präzis 11 Uhr setzt sich der Zug in Bewegung nach der Wiese unterhalb des Dorfes, wo er im Freien gemustert wird.

II. Gegen 12 Uhr geht der Zug in derselben Ordnung ins Dorf zurück und wird dann von einer Bühne herab durch einen alten Bauersmann die Bedeutung des Zuges erklärt und die sogenannte Festrede gehalten.

III. Hierauf geht der Zug zum obern sogen. Mönchstor hinaus auf die Walstatt und folgt: 1. ein militärisches Manöver, 2. der Pflugzug.

IV. Nach diesem findet der Rückzug ins Dorf statt, und dann wird auf einem eigens errichteten Theater gegeben: 1. Das Kanonenfieber (Lustspiel in 1 Akt); 2. Tanzunterhaltung.

H. Sch.

„Frankenwarte“ 1902, Nr. 7:

Zu der Schilderung dieses Festes in Nr. 5 der „Frankenwarte“ werden folgende Einzelheiten nachgebracht.

Der Name stammt von dem Hauptbilde des Festzuges. Sechs weißgekleidete Mädchen, die sogenannten Marienbildjungfrauen, zogen einen mit Blumen und Bändern geschmückten Pflug, der von dem kräftigsten jungen Manne in altmodischer Bauerntracht geleitet wurde. Dies versinnbildlichte das Pflugziehen durch Menschen beim Bestellen der Felder.

Vier Grenzer im Zug deuteten an, daß die durch die Schweden verwüsteten Felder neu abgesteint werden mußten.

Auf einem Rade wurden zwei Burschen umhergezogen, weil viele Einwohner geschleift und gerädert worden waren.

Ein den Zug eröffnender Trupp kaiserlicher Soldaten, die später auf den Wiesen vor dem Dorfe einen Kampf mit schwedischen Reitern ausfochten, wurde von Schulknaben dargestellt, andeutend, daß die jüngsten Kräfte zu den Waffen griffen, um den Feind vertreiben zu helfen.

Im Zug mitgetragene junge Birken, an denen Puppen hingen, erinnerten daran, wie die Feinde einerseits die Obstbäume vernichteten, andererseits die Einwohner an umgebogene Bäumchen banden und in die Höhe schnellen ließen, so daß sie elendiglich umkamen. Ferner deuteten die Bäumchen an, wie sich die Leute in der dem Kriege folgenden Hungersnot von Baumwurzeln und -Rinden nährten.

Der im Zug auftretende türkische Kaiser zeigte hin auf diesen Fürsten der damaligen Zeit, der den darbenden Bewohnern von Nordfranken aus seinem Lande Getreide zukommen ließ, welches auf Kamelen herbeigeschafft wurde. Daher wurde auch ein solches Tier im Zuge mitgeführt.

Auch ein Vogel Strauß kam vor. Dies hatte seinen geschichtlichen Grund. Die Bewohner Hollstadts hatten bei Annäherung des Feindes auf dem nahen bewaldeten Berge „Borstadtel“ eine Höhle gegraben, in welcher sie Betten usw. versteckt hielten. Auch Kinder und Jungfrauen hielten sich dort verborgen. Ein Bursche, der den Verborgenen Nahrung bringen wollte, wurde von den Schweden erwischt, blutig geschlagen und an seinem ganzen Körper

mit Federn beklebt. Als er nun, seinen Peinigern entronnen, zur Höhle kam, wurde er von seinen Leuten nicht erkannt. Da rief er: „Ich bin's, wenn ich auch aussehe wie ein Vogel Strauß!" Er behielt zeitlebens diesen Namen.

Ein Bärenführer, der im Zug erschien, hatte gleichfalls geschichtliche Bedeutung. Es wohnte zu jener Zeit ein solcher mit seiner Frau im Dorfe. Um sich den Schweden gefällig zu erzeigen, wollte er die oben genannte Höhle verraten. Auf dem Gange dahin wurde er nebst einem schwedischen Soldaten von einem mutigen Hollstädter Burschen erschlagen und die beiden Leichen vor das Haus des Bärenführers geschafft. Die Schweden glaubten, der Bärenführer habe ihren Kameraden aus Eifersucht ermordet und sei an den von diesem erhaltenen Wunden selbst gestorben, mißhandelten die Frau und henkten sie an der großen Linde vor dem Pfarrhause.

Im Zuge ritt ein schwedischer Reiter herum, der fortwährend die Leute neckte und beunruhigte, wie es seinerzeit die schwedischen Reiter den Leuten im Freien machten.

Die Bauersleute, welche im Zug landwirtschaftliche Geräte trugen, deuteten an, daß die Landwirtschaft damals völlig darniederlag und die Geräte nicht mehr gebraucht werden konnten.

Zum Schluß muß wiederholt der Wunsch ausgesprochen werden, daß das sinnvolle Fest wieder aufleben möge.

D. (So unterzeichnet sich der Verfasser des Artikels in der Frauenwarte. Dieser Wunsch hat sich erfüllt. Das Fest ist vor einigen Jahren wieder gefeiert worden, und soll auch in Zukunft gefeiert werden.)

Zu Archiv f. Religionswiss. IX, 1 ff. Zu dem Aufsatze von Fr. von Duhn möchte ich auf ein schönes Beispiel hinweisen, das ich dem „Tiroler Volksroman" von C. Spindler: „Der Vogelhändler von Just", Stuttgart, C. Malcomes s. a., entnehme. Hier heißt es Bd. I, S. 9: „Nach dem Gebrauche des Landes hatten die frommen Weiber das blasse Gesicht der Toten rot angestrichen und den Körper, wie das Lager, mit Feldblumen von allerlei Gattungen verziert." Überhaupt ist dieser Roman reich an volkskundlichen Mitteilungen aus dem Leben der Tiroler.

Albert Ostheide

Arabischer Schiffszauber

Bei der Lektüre der Berliner arabischen Handschrift Wetzstein II, 359 begegneten mir einige Erzählungen von zauberischen Gebräuchen auf arabischen Schiffen, von denen eine gewisse

wesentliche Formen des Zaubers (Analogie, pars pro toto) besonders deutlich zum Ausdruck bringt; Parallelen wären unschwer zu erbringen. Der Zusammenhang ist folgender. Ein Vers auf fol. 123 a, in dem das Wort ġurāb = Rabe für Schiff vorkommt, veranlaßt den Verfasser zu einem weitläufigen Exkurs über die Schiffsarten auf dem Mittelmeer, dem Roten und Indischen Meer, sowie auf dem Nil und Tigris; bei Aufzählung der Schiffsarten des Meeres von „Jaman und Hind“ werden allerlei Schiffsgebräuche geschildert, von denen der folgende besonders interessant ist. Ein Kaufmann erzählt: „Wir lagen eine Woche, ohne daß wir Wind hatten, und das Meer war wie fest, und wir befanden uns auf hoher See. Da nahmen sie (d. h. die Schiffsleute) einen bauchigen Wasserkrug aus Ton (qullatan muġawwafatan el-baṭnu) und taten von allen Waren je ein klein wenig hinein und gestalteten ihn aus (ṣawwarūhu) nach Art eines Schiffes mit Masten und Segeln und setzten auf die Masten kleine Kerzen. Dann bestiegen die Schiffsleute (el-nawātijatu) einen Kahn (sunbūk), nahmen den Wasserkrug und fuhren ihn auf dem Meer siebenmal um das Schiff herum. Dann ließen sie den Wasserkrug im Wasser zurück, wo er stand, während die Kerzen auf ihm brannten. Sie sprachen: ʻDies ist ein Geschenk (hadijja) für das Meer.ʼ Und nicht lange schwamm der Krug auf dem Wasser, bis sich ein Windzug erhob und eine Welle gegen ihn (den Krug) flutete, ihn ergriff und mit sich nahm.“

Ein moderner Forscher hätte den Vorgang nicht trefflicher beschreiben können. Das Bild des Schiffes wird geopfert für das Schiff; ein Teil der Waren gilt für die ganze Ladung; die brennenden Kerzen bedeuten wohl das Lebendige, repräsentieren die Seelen der Reisenden. Auch die Beziehung zwischen Gegenstand und Abbild wird durch die siebenmalige Umkreisung deutlich zum Ausdruck gebracht. Möglicherweise soll diese Bewegung des Abbildes auch symbolisch die erhoffte Bewegung des Schiffes selbst darstellen, wie symbolisches Gießen bei Regennot.

Diese im Text an den Schluß gestellte Erzählung erklärt dann auch die ihr vorangestellten Angaben, die uns freilich mit noch anderen Gebräuchen bekannt machen. „Nähert sich eine ġalba (großes Schiff) auf der Reise dem Festland bei einem Gebirge, so nimmt einer von den Schiffsleuten einen tönernen Wasserkrug, begrüßt den Berg mit dem Salām und spricht: ʻO Berg, dies ist das Schiff des Kapitäns (el-nāḫūḏā); es kommt von dem und dem Ort und will dort und dort hin. Dein Wohlwollen sei mit ihm (ḫātiruka maʻahu).ʼ Manchmal wird auch etwas Reis gekocht und in das Meer geworfen; dann spricht er zu ihm (dem Berg): ʻDies ist dein Gastgeschenk (ḍijāfatuka), o Berg.ʼ Solches tun sie bei jedem Berg, den sie sehen. Ebenso bringen im Roten Meer die

Kaufleute etwas Eßbares zusammen, und das wird dann als Geschenk ins Meer geworfen. Auch gehört es zu ihrer Gewohnheit, daß sie bei Windstille ein schwarzes Huhn oder eine schwarze Ziege schlachten; dann werden die Basen der Maste mit dem Blute bestrichen (julaṭṭaḫ) und mit indischem Aloe wird geräuchert. Einer von den Kaufleuten erzählt: Ich sah einen Schiffsmann, der hatte ein Messer und focht damit in der Luft ganz allein. Auf meine Frage sagte man mir: er kämpft mit dem Wind, weil er hinter uns zurückgeblieben ist." Dann folgt die an den Anfang gestellte Erzählung. **C. H. Becker**

Michele Jatta hat kürzlich in den Monumenti Antichi Vol. XVI Tav. III (Erklärung S. 517 ff., S. 29 des Sonderabdruckes, den ich der Güte des Verfassers verdanke) ein Vasenbild aus Ruvo veröffentlicht, das wiederum den leierspielenden Orpheus vor den Unterweltsgottheiten darstellt. Die sonstigen Gestalten sind z. T. andere als auf den bisher bekannten Darstellungen dieser Art und zeigen aufs neue, wieweit hier durch den reichen Typenvorrat Variationen möglich waren. Die richtige Erklärung dieser Orpheusszene scheint ja nun, nachdem Furtwängler sie vertreten hat, allgemein zu gelten, dieselbe Erklärung, die einst, als Kuhnert und ich sie aussprachen, bitter bekämpft wurde. Wie es so oft geht: was zuerst als Unsinn, dann als gefährlich-mystisch galt (Milchhofer kämpfte, als ob es den alten Panofka noch einmal zu erschlagen gelte), ist nun selbstverständlich. — Eine Gestalt ist von Jatta schwerlich richtig erklärt, die geflügelte weibliche Figur links oben, die mit der Hand in die Türe faßt, vor der sie steht. Die Überschrift liest Jatta *AIKA* und erklärt das als dorische Form zu *'Αϊκή* (motus, violentus impetus zu *ἀΐσσω*). Ich halte das für unwahrscheinlich, ja unmöglich und vermute, daß entweder *ΔIKA* dasteht (die Zeichnung ist zu undeutlich)[1] oder dastand und von dem Maler dieses Bildes falsch als *AIKA* nachgepinselt ward. Die Form *Δίκα* neben *⊢εκάτα* hat nichts Unwahrscheinliches, nicht einmal neben der links unten sitzenden *Δίκη* — von der *AIKA* ganz abgesehen stehen ja *⊢εκάτα* und *Δίκη* nebeneinander, offenbar nach verschiedenen, nun hier komponierten Teilen verschiedener Vorlagen, die bald dorische bald attische Inschriften trugen. Man erinnere sich aber zum

---

[1] Jatta teilt mir freundlichst das Resultat einer Nachprüfung mit *La prima lettera del nome in parola non presenta nessuna differenza dall' ultima, anzi a me sembra maggiormente caratterizzata come A, mentre offre una rilevante differenza col Δ di ΔIKH della figura sottoposta.*

Verständnis der türwaltenden *Δίκη* der Verse im Proömium des Parmenides (11 ff. Diels, dazu die Anmerkung S. 51):

ἔνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἤματός εἰσι κελεύθων
καί σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάινος οὐδός·
αὐταὶ δ' αἰθέριαι πλῆνται μεγάλοισι θυρέτροις.
τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς.

Man hat längst vermutet, daß dies Proömium aus orphischer Literatur entlehnt sei (Diels a. a. O. 21; vgl. Mithrasliturgie 197; Dike in orphischer Doktrin s. besonders Fragm. 125 u. 126 Abel).[1] Nun sehen wir, wie die Torhüterin Dike auch dem hinabgestiegenen Orpheus das Tor öffnet, durch das er auf dem neuen Vasenbilde offenbar eben hindurchgeschritten ist. **Albrecht Dieterich**

In meinem Buche Kosmas und Damian (Leipzig 1907) habe ich S. 55 das 45. Wunder der Heiligen als Beweis für ihre Dioskurennatur herangezogen. Es heißt dort Z. 10 von den während eines Sturmes ans Land geflüchteten Schiffsinsassen: *ἑώρων τοίνυν νυκτὸς λαμπάδας ἔχοντας ἀνὰ χεῖρας τοὺς καλοὺς ἡμῶν κυβερνήτας ἑκατέρωθέν τε τῆς νεὼς ἱσταμένους κτλ.* Für das *ἑκατέρωθεν τῆς νεὼς* wies ich a. a. O. auf das Metopenrelief vom delphischen Schatzhaus der Sikyonier hin. Dasselbe Detail der Vorstellung ist für die Dioskuren durch eine Stelle des Plutarch belegt, auf die ich durch Nissens Orientation S. 138 aufmerksam werde. Im Leben Lysanders 12 heißt es: *ἦσαν δέ τινες οἱ τοὺς Διοσκούρους ἐπὶ τῆς Λυσάνδρου νεὼς ἑκατέρωθεν, ὅτε τοῦ λιμένος ἐξέπλει πρῶτον ἐπὶ τοὺς πολεμίους, ἄστρα τοῖς οἴαξιν ἐπιλάμψαι λέγοντες.* **L. Deubner**

---

[1] Zum Verständnis der „Dike alata", gegen die mir Jatta Bedenken äußert, würde es wohl genügen auf Verse wie Arat Phain. 133 f. (*Δίκη ... ἔπταθ' ὑπουρανίη*) oder die mannigfache Verwandtschaft mit Erinyengestalten (z. B. bei Roscher s. v. Erinys S. 1334 ff. mit den Abbildungen) hinzuweisen.

[Abgeschlossen am 28. November 1907]



Albrecht Dieterich

Albrecht Dieterich

Am 6. Mai 1908 ist Albrecht Dieterich uns entrissen worden. Allzufrüh ist er aus einem arbeitsfreudigen Leben, von seinen großgedachten Plänen und Entwürfen geschieden: nur das Wenigste war ihm auszuführen vergönnt. Das Erbe Hermann Useners ist verwaist. Und mit ihm das Archiv für Religionswissenschaft, dessen erster Leiter seit der Neugestaltung, seit 1904, Albrecht Dieterich gewesen ist. In welchem Sinn er dieser Leitung mit einem guten Teil seiner starken Arbeitskraft diente, hat er selbst wiederholt ausgesprochen. Geschichtliche Betrachtung und philologische Methode sollten in engem Bund mit Ethnologie und Volkskunde zusammenwirken, sollten den ethnischen Untergrund aller historischen Religionen erforschen. Das nächste Problem war ihm die Genesis des Christentums: der Untergang der antiken, das Werden und Wachsen der neuen Religion. Das letzte Ziel sah er in der Erkenntnis der Grundgesetze, nach denen sich die Entwickelung des religiösen Denkens und Empfindens vollzieht, ein Gedanke, der sich am klarsten in seiner Abhandlung 'Mutter Erde' zeigt. Auch dies, vielleicht sein reifstes Werk, ist mit dem Archiv verknüpft: dort erschien sein erster Teil; es war geplant als Anfang einer Reihe von Untersuchungen zur 'Volksreligion', Versuchen über die Grundformen religiösen Denkens. Dieterichs Führung vor allem verdankt es diese Zeitschrift, daß sie — so hat er es selbst in stolzer Bescheidenheit ausgedrückt — 'mit einiger Anerkennung den Zielen dienen kann, denen sie dienen will'. Möchte das Archiv für Religionswissenschaft das Andenken und das Beispiel Albrecht Dieterichs dadurch in Ehren halten, daß es mit rücksichtsloser Ehrlichkeit

und wissenschaftlichem Ernst auch ferner ringt um die Erkenntnis des Werdens der Religionen, ohne 'von den drängenden Tendenzen des Tages oder den Wogen der Phrase in die Irre getrieben zu werden'.

Wenige Stunden vorher, ehe mich die erschütternde Nachricht an die Bahre des Freundes rief, hatte ich seinen letzten Gruß erhalten. Eine kurze Karte und die Druckbogen eines Aufsatzes 'Die Entstehung der Tragödie' — 'mit der Bitte . . ihn einmal durchzusehen und mir offen monita zu machen . . ich bin vorläufig ganz ohne eigenes Urteil'. Der Aufsatz war für das Doppelheft des laufenden Jahrgangs bestimmt. Ich habe ihn unverändert gelassen, nur an zwei Stellen ist der Satzbau hergestellt, den der Druck zerstört hatte. Gerade die Frage nach der Genesis des attischen Dramas hatte ihn seit vielen Jahren immer wieder beschäftigt; tiefer als sonst schauen wir hier in das Innere dessen, der diese Blätter schrieb. Auch wenn er die wissenschaftliche Arbeit zunächst auf die unteren Schichten volkstümlichen Glaubens und Aberglaubens lenkte, ist er doch nie den Großen im Geiste und der gewaltigen Eigenart ihres religiösen Innenlebens fremd geworden. Neben Aischylos war ihm Platon der Erhabenste und der Liebste; dessen Gebet *ϑεοί, δοίητέ μοι καλῷ γενέσϑαι τἄνδοϑεν* war auch das seine.

Jenes Doppelheft, das zweite und dritte des XI. Bandes, war noch von Dieterich selbst fast völlig fertiggestellt. Für das letzte, vierte Heft war die Auswahl der Manuskripte bereits durch die Ankündigungen angedeutet, wie sie der Umschlag des Archivs zu bringen pflegt. So machte der Abschluß auch dieses Heftes keine fremde Arbeit nötig, und es war möglich, dem XI. Band noch einmal die Worte vorzusetzen: Herausgegeben von Albrecht Dieterich.

Richard Wünsch

I Abhandlungen

Die Entstehung der Tragödie

Von **Albrecht Dieterich** in Heidelberg

Die Entstehung der Tragödie ist vor zwei und einem halben Tausend Jahren zu Athen vor sich gegangen. Mag sich etwas mehr oder weniger Ähnliches einmal selbständig in Indien oder etwa in Japan oder irgend sonstwo entwickelt haben, die Tragödie, die ich meine, ist eine Kunstform, die damals in Athen geschaffen, in einheitlicher, nie ganz abgerissener Fortentwickelung noch heute lebt, von dichterischen Schöpfungen und wechselnden Theorien verschiedenster Zeiten und Kulturen beeinflußt, unserer einheitlichen europäischen Kultur noch heute als eine in wesentlichen Merkmalen definierbare Gattung dramatischer Kunstschöpfungen erscheint. Keine Zeit der Blüte dramatischer Kunst ist ohne Spuren in unseren Anschauungen und unserer Dichtung dieser Art geblieben, der Stempel des Ursprungs aber bleibt ihr kenntlich aufgeprägt, ob wir ihn erkennen wollen oder nicht.

Auch das Wesen der Tragödie kann nur aus ihrem Werden erkannt werden: ohne geschichtliches Verständnis des Entstehens kann jegliche Forschung über das Wesen der Tragödie oder des Tragischen höchstens die Tatsachen des heute bei uns aus der disparatesten geschichtlichen Erinnerung und verschiedenartigster Theorie beeinflußten Bewußtseins oder eine Art deduktiv gewonnenen Postulats gewinnen; ihr fehlt die wissenschaftliche Basis, wenn sie nicht die Wurzeln freilegt, aus denen einst Gewächse zuerst aufschossen, die niemals die

Bestimmtheit in Wesen und Form ihres ersten Wachstums verleugnen können. Theorie mannigfaltigster Art ist für die Erforschung der weiteren Geschichte der Tragödie von größter Bedeutung, weil sie vielfach so stark bestimmt hat, was nach ihr geschaffen ward, aber wer wirklich die Entstehung der Tragödie begreifen will, hat von den Theorien der Folgezeit abzusehen, sie aus seinen Gedanken radikal zu entfernen, vor allem auch die des Aristoteles, die erst ein äußerst künstliches Produkt der Zeiten ist, da die Tragödie der ersten Blütezeit zu Athen vergangen und in ihrer Entstehung nicht mehr verstanden war.

1

Etwas ganz anderes ist es natürlich mit den tatsächlichen Angaben des Aristoteles. Sie sind bei jeder Untersuchung über den Ursprung der Tragödie mit Recht der Ausgangspunkt gewesen. Wir haben ja neben ihnen nur ganz wenige Nachrichten, die wir nutzen können und dürfen, außerdem nur eine Anzahl Denkmäler der Kunst und die alten Tragödien selbst, deren älteste uns die Elemente zeigen müssen, aus denen wir uns diese Kunstform hervorgegangen denken. Ja, es wird die Fortführung unserer Fragestellung wesentlich dadurch bestimmt sein, daß wir gewisse Bestandteile des alten tragischen Spieles als wesentlich und immer wiederkehrend kennen.

Aristoteles läßt in seiner Poetik (c. 4) die Tragödie ihren Ursprung nehmen *ἀπὸ τῶν ἐξαρχόντων τὸν διθύραμβον.* Schwerlich hat er damit im Sprachgebrauch seiner Zeit, der nun mit dem Worte *διθύραμβος* eigentlich alle Chorlyrik umfaßte, nur sagen wollen, daß die Tragödie in der Chorlyrik ihren Ursprung habe, und daß in dem Hervortreten von *ἐξάρχοντες* bei solchen Dithyramben der Anfang des tragischen Dramas zu suchen sei. Wohl haben wir einen „Dithyrambos“ des Bakchylides (Nr. 18 bei Blaß), in dem ein *ἐξάρχων* gegenüber einem Chore steht. Dieses Gedicht stammt aber auf jeden Fall aus der Zeit, als die Tragödie längst in

vollendeter Ausbildung vorhanden war, und ich bin noch nicht einmal ganz sicher, daß wir hier ein Beispiel jener *δράματα τραγικά* hätten, wie sie Pindar zugeschrieben werden. Ein seltsames *δρᾶμα*, das doch nur als *προοίμιον* zu irgend etwas anderem Sinn hatte. Wie dem aber auch sei, so muß uns doch die Existenz der Archilochosverse (fragm. 72 B[4]):

> *ὡς Διωνύσοἰ ἄνακτος καλὸν ἐξάρξαι μέλος*
> *οἶδα διθύραμβον οἴνῳ συγκεραυνωθεὶς φρένας*

immer wieder auf den Gedanken bringen, daß Aristoteles Nachrichten von einem früheren Dithyrambos hatte und bewußt an die Kunstform einer älteren Zeit anknüpfen wollte. Wenn bei Archilochos der terminus technicus *ἐξάρχειν διθύραμβον* ebenfalls steht wie bei Aristoteles, und Archilochos also als ein Vorsänger des Dithyrambos dem Chor der Gemeinde gegenübersteht in der dionysischen *ἔκστασις*, so ist doch dort vor der Entstehung der Tragödie gerade der Anfang des Dramatischen vorhanden, den Aristoteles meint, vorhanden innerhalb des Dionysoskultes, in dem sich die Tragödie gestaltet hat. Philochoros der Atthidograph hatte die Archilochosverse zitiert mit den Worten *ὡς οἱ παλαιοὶ σπένδοντες οὐκ ἀεὶ διθυραμβοῦσιν, ἀλλ' ὅταν σπένδωσι τὸν μὲν Διόνυσον ἐν οἴνῳ καὶ μέθῃ, τὸν δ' Ἀπόλλωνα μεθ' ἡσυχίας καὶ τάξεως μέλποντες. Ἀρχίλοχος γοῦν φησιν* ... Was da Philochoros hatte und wußte, hatte und wußte Aristoteles auch. Danach werden also doch wohl seine *ἐξάρχοντες τὸν διθύραμβον* zu beurteilen sein. Das Wort *διθύραμβος* werden wir wohl nie erklären können, wie so vielfach solche durch seltsame Verwandlungen gegangenen religiösen Gebetsrufe. *Θρίαμβε διθύραμβε* steht noch in einem Dionysoslied eines der ältesten Satyrspieldichter, *διθύραμβος* war auch Dionysos selbst, es ist Anruf und Begrüßung des Gottes bei seiner Epiphanie, das dionysische Hosianna. Und sollte nicht wirklich die Tragödie des Aischylos, von dem es heißt *μεθύων ἐποίει τὰς τραγῳδίας* zur Bezeichnung seines dionysischen

Orgiasmus, mehr Zusammenhang, als wir wissen können und vielleicht auch Aristoteles wußte, mit den Liedern haben, die Archilochos *οἴνῳ συγκεραυνωθεὶς φρένας* mit seinem Chore anstimmte?

Wie sehr die Tragödie auf der sog. Chorlyrik fußt, ist natürlich auch ohne das klar und selbstverständlich. Die Chöre der Tragödie mit ihrer Kunstsprache sind ja das lebendige Zeugnis ihrer Herkunft. Es ist gut, nicht zu vergessen, wie diese Chorlyrik in mannigfachster Weise zusammenhängt mit religiösen Begehungen, Götterfesten, Prozessionen und Heroenfesten. Stesichoros besonders verherrlichte die Heroenfeste des Westens, die Gründer und Gründungsfeste der Städte, und seine Chorkompositionen haben in besonderem Maße die Heldensage übernommen und sie zum Mittelpunkt und wesentlichen Inhalt der Chorlyrik machen helfen. Wir könnten mit dem Chorlied dieser Provenienz und mit der ionischen *ῥῆσις*, wie sie für Attika in trochäischen Tetrametern und Iamben vor allem Solon ausgebildet hatte, die konstitutiven beiden Elemente der Tragödie hinreichend angegeben glauben.

2

Die zweite Angabe, die die Poetik des Aristoteles (c. 4) über die ersten Etappen der Entwickelung der Tragödie enthält, mahnt uns, daß wir wesentliche Faktoren des Ursprungs noch beiseite gelassen haben: *ἐκ λέξεως γελοίας διὰ τὸ ἐκ σατυρικοῦ μεταβαλεῖν ὀψὲ ἀπεσεμνύνθη τό τε μέτρον ἐκ τετραμέτρου ἰαμβεῖον ἐγένετο* ... Also die Tragödie ist erst in einer der weiteren Phasen (*ὀψέ*) der Entwickelung ernst geworden, durch eine Umänderung aus dem Satyrartigen (Satyrspielartigen); sie hat die *λέξις γελοία* erst verlassen und umgeändert. Das sagt Aristoteles, und wir mit unserem Wissen oder vielmehr Nichtwissen haben gewiß kein Recht und keine Mittel, ihn zu widerlegen. Aristoteles hat unmittelbar vorher, nachdem er den Satz über den Ursprung der Tragödie ausgesprochen, den

wir oben betrachteten, und den über den Ursprung der Komödie aus den *φαλλικά* daneben gestellt hat, auf die vielen Verwandlungen der Tragödie hingewiesen *καὶ πολλὰς μεταβολὰς μεταβαλοῦσα ἡ τραγῳδία ἐπαύσατο, ἐπεὶ ἔσχε τὴν αὑτῆς φύσιν.* Dann macht er einige dieser Veränderungen, einige Etappen des Ganges, namhaft: *καὶ τό τε τῶν ὑποκριτῶν πλῆθος ἐξ ἑνὸς εἰς δύο πρῶτος Αἰσχύλος ἤγαγε καὶ τὰ τοῦ χοροῦ ἠλάττωσε καὶ τὸν λόγον πρωταγωνιστὴν παρεσκεύασεν, τρεῖς δὲ καὶ σκηνογραφίαν Σοφοκλῆς. ἔτι δὲ τὸ μέγεθος ἐκ μικρῶν μύθων καὶ λέξεως γελοίας διὰ τὸ ἐκ σατυρικοῦ μεταβαλεῖν ὀψὲ ἀπεσεμνύνθη.* Natürlich sind diese Phasen nicht in zeitlicher Aufeinanderfolge gegeben. Daß Aischylos schon allein durch das, was hier angegeben wird, der eigentliche Schöpfer der Tragödie ist, kann kein überlegsamer Leser verkennen. Was im letzten Satze steht, ist natürlich vor ihm oder durch ihn geschehen; denn bei ihm ist die *λέξις γελοία* verlassen, aus dem *σατυρικόν* umgesetzt und die Erhabenheit erreicht: durch ihn *ἡ τραγῳδία ἔσχε τὴν αὑτῆς φύσιν.*

Τὸ σατυρικόν bezeichnet nicht das Satyrspiel, und Aristoteles sagt nicht direkt, daß die Tragödie aus dem Satyrspiel hervorgegangen sei; aber daß die Art des Spieles und Tanzes und die *γελοία λέξις*, wie sie den *σάτυροι* eigen war, gemeint sind, liegt auf der Hand. Wann die *σάτυροι*-Stücke sich in einer bestimmten Eigenart hinter der Tragödie konsolidierten, wissen wir nicht. Daß die Grenzen zwischen den *σάτυροι*, d. i. Satyrspielen, und den ältesten Komödien fließend, ja kaum vorhanden waren, hat man mit Recht mehrfach beobachtet. Es wird der Titel *σάτυροι* auch gerade von ältesten Komödien bezeugt, und wie eine Komödie, vielleicht gerade die ebensolchen Titels, von Ekphantides dem dionysischen Kreise angehörte, zeigt ein Vers des Kratinos: *Εὔιε κισσοχαῖτ' ἄναξ χαῖρ', ἔφασκ' Ἐκφαντίδης.* Eine Komödie des Magnes hieß *Διόνυσος. σάτυροι* hießen jedenfalls nicht die Böcke als solche, sondern die vollen und füllenden Dämonen im allgemeinen, die in Tiergestalt

phallisch nunmehr fast immer im Kreise des Dionysos umgehend gedacht und dargestellt wurden. Die Pferdewesen, die wir auf der Françoisvase mit ihrem Namen bezeugt und auf den über alle Begriffe herrlichen Bildern der Schalenmaler in ihrem dämonischen, entzückenden Treiben sehen, waren *σιληνοί*; sie konnten auch mit dem allgemeinen Namen *σάτυροι* genannt werden wie die dämonischen Gestalten, die das Prototyp der Schauspieler der alten Komödie waren und sich mit dem *κῶμος* der Tierchöre mannigfachster Art (da waren Strauße, Fische, Schweine, Hähne, wie noch in der kunstgerechten Komödie die Wespen, Vögel, Frösche) zu den attischen *κωμῳδίαι* vereinigten.

Es wäre gar nicht unwahrscheinlich, daß sich erst mit der Aufnahme der *κωμῳδίαι* in die staatliche Organisation, die wir jetzt sehr viel früher setzen müssen, als wir früher lange es mit Sicherheit tun zu können glaubten — wohl 489/8 —, diese verschiedenen Gruppen von Gestalten und Gestaltungen des dramatischen Spieles fester sonderten. Aber auf alle die einzelnen Möglichkeiten, die hier über Satyrdramen und Bockschöre mannigfach, ja zum Überdruß erörtert sind, einzugehen, sei ferne; auch das Denkmälermaterial genügt nicht oder doch noch nicht, die Entwickelung, die gewiß mannigfach hin und her ging, zu durchschauen, und bloße Kombinationen, denen nur gegenwärtig gerade kein Denkmal und keine Überlieferung direkt widerspricht, schaffen uns kein Wissen, das uns fehlt. Aber folgende Tatsachen sind sicher: *τραγῳδία* ist der Gesang der Böcke; das angesichts der wichtigen Denkmäler, die die Böcke, hier sicher als Böcke verkleidete Menschen, um die heraufkommende Pandora oder zur *Κόρη ἄνοδος* um die aufsteigende Göttin Kore oder Persephatta und um den Totenhermes, also am Totenfeste, dem alten Dionysosfeste, tanzend zeigen, zu bezweifeln, ist nur noch einer Skepsis erlaubt, die keiner Urkunde weicht. Dann mag man *τραγῳδία* lieber gleich als Speltgesang erklären. Und jene Anrede im Satyrspiel

Prometheus *πυρκαεύς* an den Choreuten als *τράγος*, und jene Erwähnung der *τράγου χλαῖνα* im Kyklops des Euripides mag wegerklären, wer glauben kann, daß Pferdegestalten oder wenigstens Schauspieler mit Pferdeschwanz einmal zum Scherz, wenn sich einer den Bart zu verbrennen droht, Bock genannt oder wenn sie als Hirten fungieren müssen, gerade ausdrücklich mit dem Bocksfell ausgestattet eingeführt werden könnten. Daraus folgt dann allerdings, da auf der Neapeler Satyrspielvase und einigen Bonner Vasenfragmenten tatsächlich die Chorspieler den Schurz mit Pferdeschwänzen haben, daß eine Veränderung im Laufe des 5. Jahrhunderts vor sich ging. Daß auf der Neapeler Vase der Schurz bei den meisten aus Bocksfell gemacht ist, an dem der Pferdeschwanz hängt, will ich nicht als ein Dokument der Mischung beider Verkleidungen in Anspruch nehmen. Daß gerade Böcke und Silene (Pferde) im Satyrspiele sich festsetzten, während sie aus der Komödie — vermutlich seit der Organisation 489/8 — verschwunden waren, bestätigt ja auch die zur typischen Verbindung gewordene Bildung des Chores aus dem Chorführer Silen, dem *σατύρων γεραίτατος*, und den Satyrn, wie sie das Vasenbild und der Kyklops des Euripides zeigen.

Τραγῳδίαι hießen jedenfalls die Stücke, die zuerst vom Staate organisiert und von Bürgern aufgeführt wurden, also da wir diese Zeitangabe doch wohl glauben dürfen, 534. Kamen diese Bockschöre irgendwie von außen oder waren sie altheimisch in Athen? Schon früher ist vielfach mit guten Gründen verteidigt worden, daß diese Chöre aus dem Peloponnes kamen, und die Überlieferungen über Arion sind herangezogen, die ich hier kurz nach den Angaben bei Suidas zusammenfasse: *λέγεται καὶ τραγικοῦ τρόπου εὑρετὴς γενέσθαι καὶ πρῶτος χορὸν στῆσαι καὶ διθύραμβον ᾆσαι καὶ ὀνομάσαι τὸ ᾀδόμενον ὑπὸ τοῦ χοροῦ καὶ σατύρους εἰσενεγκεῖν ἔμμετρα λέγοντας.* Diese Überlieferung hat eine ganz andere Basis erhalten durch die Angabe einer Rhetorenhandschrift, von

der soeben Rabe im Rhein. Mus. (1908, Bd. LXIII S. 150) Nachricht gibt. Da heißt es: τῆς δὲ τραγῳδίας πρῶτον δρᾶμα Ἀρίων ὁ Μεθυμναῖος εἰσήγαγεν, ὥσπερ Σόλων ἐν ταῖς ἐπιγραφομέναις ἐλεγείαις ἐδίδαξε. Δράκων δὲ ὁ Λαμψακηνὸς δρᾶμά φησι πρῶτον Ἀθήνησι διδαχθῆναι ποιήσαντος Θέσπιδος. Wenn Solon in seinen Elegien gesagt hat — und diese Angabe der Handschrift wird niemand bezweifeln wollen —, daß Arion die erste Tragödie aufgeführt habe, so war das mindestens zu seiner Zeit eine begründete Meinung. Sie hätte Athen diesen Ruhm nicht bestritten, wenn er ihm zuzuweisen gewesen wäre. Also die erste Etappe der uns erkennbaren Entwickelung: der Dithyrambos des Arion, von τράγοι aufgeführt oder ergänzt, die Verse sprachen. Wird noch jemand die Überlieferung von den τραγικοὶ χοροί des Adrastos in Sekyon, die Kleisthenes dem Dionysos ἀπέδωκε, auf „tragische Chöre“ im Sinne der ausgebildeten Tragödie und ihrer tragischen Chöre verstehen wollen und nicht als „Bockschöre“? In dem, was wir von Arion hören, vereinigt sich, was Aristoteles leider so kurz hinstellt: er wird als ἐξάρχων, ähnlich wie Archilochos, seinem Chore gegenübergestanden haben, aber der bestand aus τράγοι, mit allgemeiner Bezeichnung σάτυροι. Thespis führte solches Spiel in Athen ein — aber hier waren, nach Aristoteles' Anschauung ohne Zweifel, die λέξις γελοία und die μῦθοι μικροί. Wie kam nun das μεταβαλεῖν ἐκ τοῦ σατυρικοῦ, das ἀποσεμνύνεσθαι zustande? Ist es denn nicht ein Wunder, daß aus den Bockssprüngen und Satyrtänzen das höchste Kunstwerk, die „Tragödie“ wird? Wie ist es möglich, daß aus dem „Bockigen“ das „Tragische“ wird?

3

Wir haben bisher die Verkleidung in Tiere, die Tiermaske, die Pferde und die Böcke und all das Ähnliche ohne weiteres hingenommen. Wie kommt denn solche Verkleidung auf? Ohne Zweifel kennt die antike Komödie auch in ihren ersten

Anfängen, so gut wie die Possen und komischen Vorführungen so vieler anderer Völker, Tierverkleidung zum Zwecke eben grotesker Komik. Noch die komische Fratze jeglicher Art bewirkt eben das Fratzenhafte durch irgendwelche Angleichung an das Tier. Die griechischen Physiognomiker geben davon Zeugnisse genug, daß die Charakteristik des Gesichts durch Vergleichung mit Tieren und Tiereigentümlichkeiten gegeben wird. So ist es nur zu natürlich, daß jegliche Tiervermummung und jegliche Tiermaske zu Zwecken der Komik verwendet wird.

Aber sowenig solche bloß komisch-mimische Darstellung von Tieren irgendwo die Entstehung solcher Tiertänze zu begründen scheint, so wenig wird das im Griechischen der Fall sein. Ein Überblick über die Verwendung von Masken bei allen möglichen Völkern ist uns durch mannigfache Zusammenstellungen leicht gemacht; was Andree in seinen Ethnographischen Parallelen und Vergleichen (Neue Folge II, S. 107 ff.) in reichen Materialien ausbreitet, zeigt uns, daß solche Masken zumal bei primitiven Völkern — und da ist ihre eigentliche Funktion am rohesten und darum am deutlichsten — die Träger zu Göttern, Dämonen, Geistern (wie wir es nach unserem Sprachgebrauch wechselnd ausdrücken) machen, die nun in irgendwelcher Begehung religiöser Art, als jene Götter, Dämonen, Geister irgend etwas bewirken. Nicht anders sind gewisse Schreckmasken, die Dämonen scheuchen und davor schützen sollen, zu verstehen — es sind die Masken stärkerer oder doch für jene schreckhafter Dämonen. Daneben kommen andere Arten Masken, die die Dämonen irreführen und so den Träger schützen sollen, kaum in Betracht. Es wird schon jeder solche furchtbaren Masken in unseren ethnographischen Museen in Menge gesehen haben, sei es aus Ostasien, sei es aus Neuseeland, sei es aus Ceylon, sei es von amerikanischen oder afrikanischen Völkern — sie wurden zumeist gebraucht bei allerlei religiösen Tänzen, zumal zauberhaften Fruchtbarkeitstänzen, bei allerlei Heilungszeremonien; sehr häufig stellten sie

auch die Toten, die Geister dar, die z. B. fungieren, wenn einer gestorben ist, um ihn nun zu den anderen zu holen. Mit den sog. Perchtenmasken, die man nicht selten in außerordentlich grotesken Exemplaren sieht — z. B. im Museum zu Salzburg —, ist es nicht anders, und wenn früher bei uns zu Lande in den zwölf hellen Nächten die Leute in Tiervermummungen herumgingen, so sollten es auch die Toten sein, die jetzt auf der Oberwelt wandelten.

Primitives wird man zu Primitivem in Analogie setzen dürfen: denn wenn bei den Griechen der Priester sich als der Gott kleidet und seine Maske aufsetzt, so fungiert er als der Gott, und die *γοργονεῖα* verschiedener Art sind wenig anders zu beurteilen als die Schreckmasken der rohen Völker. Die Masken in den Gräbern freilich haben mit diesen Bräuchen nichts zu tun, jedenfalls weder die sog. Gesichtsmasken, die wenigstens den Kopf oder vielmehr nur die Gesichtsform als etwas Wesentliches des Menschen, als sein Leben, wir würden sagen, seine Seele, erhalten wollten, noch die mannigfachen Masken, die man in die Gräber legte, und die wohl meistens apotropäisch wirken sollten. Allenfalls hier nicht ganz fernliegend wäre es nur, wenn die Masken von Gliedern des dionysischen Thiasos ursprünglich hier und da bedeuteten, daß sie den Toten holen sollten in den Reigen der Seligen zu dem Gotte.

Die tierischen Tänzer aber um den Gott, die Bockstänzer vor allem, die wir oben erwähnten, die um den Seelengeleiter Hermes, um die aus der Unterwelt emporkommende Kore oder Pandora oder Persephassa tanzten, sind die Geister selbst, die Toten. Daß das Fest, an dem sie tanzten und umgingen, das Fest der Seelen war, ist am deutlichsten am alten Dionysosfeste in Athen, den Anthesterien, dem Blumenfest und zugleich Allerseelen. *Πιθοίγια*: der Pithos öffnet sich, die Seelen kommen empor, mundus patet; auf einem Vasenbild zu Jena steht Hermes mit dem Zauberstab über dem Pithos und läßt sie heraufflattern; wer das betrachtet, zweifelt

nicht mehr. *Χόες*: ursprünglich die Spende an die Toten, es ist die *μιαρὰ ἡμέρα*, man streicht Teer an die Türen, um sich gegen böse Seelen zu schützen. Dahin gehört auch die höchst merkwürdige Geschichte von Orestes, der nach Athen ungesühnt kam und nun vom König Demophon getrennt von den anderen Athenern gesetzt wurde, die an einzelnen Tischchen ihre Spende bekamen; leider wissen wir nicht, wie dann die Sühnung des Orestes gedacht war; eine Seelensühnung war doch gemeint. *Χύτροι*: die Hülsenfrüchte werden den Toten gespendet, man speist und feiert seine Toten, bis es zuletzt heißt: *θύραζε, κῆρες, οὐκέτ' ἀνθεστήρια.*

Dionysos selbst ist der Herr der Seelen, an seinem Feste gehen sie um. Sein Thiasos sind eben die Seelen. Wie es einst im Altertum, auch bei den Athenern in eins gedacht wurde, daß die Erde neu fruchtbar wird im Frühling, daß neues Leben emporgesendet wird und die Seelen der Ahnen aufsteigen (etwas anders ist der Glaube an die *τριτοπάτορες*, die in der Luft umherfliegen und von da in neue Mutterleiber eingehen), ist uns sehr wohl bekannt. Dem entspricht es, daß in dieser Dionysosreligion der Gott der neuen Fruchtbarkeit, des neuen Lebens zugleich der Gott des Totenreiches und der Seelen ist, daß die phallischen Fruchtbarkeitsdämonen und die Seelendämonen eins sind. Wie lange den Athenern diese Einheit bewußt blieb? Bei den Bockswesen um Hermes, um Pandora, Kore war sie es ihnen doch wohl noch?

Wie man in Athen die Epiphanie des Gottes beging, wissen wir. Das nun schon oft besprochene Vasenbild von Bologna zeigt uns, wie Dionysos und etliche seines Thiasos im Schiff, das auf einen Wagen gestellt ist, durch die Stadt fuhren: er war übers Meer gekommen aus dem fernen Lande, alles neu zu beleben. Das wurde aufgeführt: wer den Gott spielte, mußte des Gottes große Maske aufsetzen, und das ist der Ursprung der sog. „tragischen“ Maske. Dieser erste Schauspieler, der vor den Chor trat, ist der *ὑποκριτής*, er *ὑποκρίνεται* unter der

Maske, unter dem Gotte, wie der ὑποφήτης unter dem Gotte spricht. Jener carrus navalis, wie man wohl der Kürze halber mit einer späteren Bezeichnung sagen darf, ist in der Tat, was die Überlieferung als Wagen des Thespis festgehalten hat. Von Thespis wissen wir nichts sonst; aber der Satz des Horaz 'dicitur et plaustris vexisse poemata Thespis' ist nun doch richtig.

Das wäre also die zweite Etappe, die wir in allem Dunkel unterscheiden. Die Einführung der alten τραγῳδία nach Athen, die Arion anderswo zuerst aufgebracht hatte.

4

Daß an dem jährlichen Feste der Toten eine Totenklage statthaben mußte, ist selbstverständlich. Und wir wissen ja durch jene Nachricht des Herodot von den Adrastoschören in Sekyon, die jedenfalls, ob man nun die τραγικοὶ χοροί als „tragische Chöre" oder Bockschöre verstehen mag, eine dramatisch ausgestattete, jährlich wiederholte Totenklage darstellten: τὰ πάθεα ἐγέραιρον. Die Totenklage epischer Zeit, von der wir wissen, ist so gestaltet, daß ein ἐξάρχων die Klage beginnt und ein Chor den Refrain singt. ἐξῆρχε γόοιο heißt es in offensichtlich typischer Wendung in der bekannten Totenklage im letzten Buche der Ilias. Ein ἐξάρχων also vor seinem Chor wie der ἐξάρχων τὸν διθύραμβον. Eine andere Form der Totenklage sind Wechsellieder, zu denen der Chor den Refrain singt; zur Zeit des Epos hat man sie auch schon den Chören überlassen, die das kunstmäßig verstanden. Die κομμοί, die Klagelieder der Weiber mit dem Schlagen der Brüste, sind gewiß auch in Athen sehr alt. Wie ausgebildet die Gesänge durch die Gegenchöre bei solcher Gelegenheit waren, zeigt auch eine Ausführung in Platons Gesetzen (p. 947[b]): τελευτήσασι δὲ προθέσεις τε καὶ ἐκφορὰς καὶ θήκας διαφόρους εἶναι τῶν ἄλλων πολιτῶν. λευκὴν μὲν τὴν στολὴν ἔχειν πᾶσαν, θρήνων τε καὶ ὀδυρμῶν χωρὶς γίγνεσθαι, κορῶν δὲ χορὸν πεντακαίδεκα καὶ ἀρρένων ἕτερον περιισταμένους τῇ κλίνῃ ἑκατέρους

οἷον ὕμνον πεποιημένον ἔπαινον εἰς τοὺς ἱερέας ἐν μέρει ἑκατέρους ᾄδειν, εὐδαιμονίζοντας ᾠδῇ διὰ πάσης τῆς ἡμέρας. Man erkennt leicht, was die speziell Platonische Umänderung an feststehenden Bräuchen ist.

Aus der Stelle des Äschyleischen Agamemnon (v. 1547 ff.) *τίς δ' ἐπιτύμβιον αἶνον ἐπ' ἀνδρὶ θείῳ ... πονήσει* — da keiner der nächsten Angehörigen dazu imstande ist — könnte man allein schließen, daß der Dichter einen Brauch im Auge hat, nach dem der nächste männliche Verwandte die „laudatio funebris“ zu leisten hat. Die *λόγοι ἐπιτάφιοι* späterer Zeit haben dagegen in Attika ihre besondere Entwickelung.

Davon, daß an dem Dionysosfeste die Leiden des Dionysos beklagt worden seien, kann nicht mehr die Rede sein, denn es gab keine. Die späteren Lehren des orphischen Kultes haben jedenfalls hier keinen Platz, und das Zerfleischen des tiergestaltigen Gottes, das es ohne Zweifel an anderen Orten und in anderen Kulten und Riten gab, hat im alten Athen ebenfalls keine Stelle. Der Gott, der seine Epiphanie beging und auf dem Schiffskarren in die Stadt einfuhr, soll doch nicht vorher oder nachher als Stier oder Bock geschlachtet sein. Höchstens wäre möglich, daß seine Abwesenheit erst beklagt worden wäre, ehe seine Ankunft bejubelt wurde. Das wären aber kein *θρῆνος* und keine *κομμοί*, die wir an diesem Feste des Heros Dionysos (*ἐλθεῖν ἥρω Διόνυσε* singen die elischen Frauen bei seiner Epiphanie) annehmen müssen. Toten- und Heroendienst waren hier eins. Haben attische Bürger den Threnos vorgetragen? Haben sie es in den Tiervermummungen getan, die so bald nur für heitere Darstellungen verwendbar zu sein schienen? Wir wollen nicht Entwickelungen konstruieren, die wir nun einmal bei völligem Mangel von Zeugnissen oder hinreichend aufklärenden Denkmälern nicht erkennen können.

Das aber ist ja immer und immer wieder aufgefallen, daß ein ganz feststehender Bestandteil der Äschyleischen Tragödie der Threnos ist. Die *κομμοί*, die Wechsellieder des Chores

oder eines *ἐξάρχων* und des Chores, sind von vornherein in fester Kunstform da, die Dochmien sind als ein ihnen eigentümliches Versmaß bereits ausgebildet vorhanden im ersten *κομμός* der ältesten Tragödie (V. 347 ff. der Hiketiden) und haben weiterhin ihre eigentliche Stelle in der wirklichen Totenklage. Es ist der einzige Vers, den die Tragödie eigentümlich hat. Sollte er nicht wie die Totenklage und die *κομμοί* von jenen *θρῆνοι* des Seelenfestes stammen? Die volle ausgebildete Form des *θρῆνος* schließt die „Sieben gegen Theben“, eine Tatsache, die kürzlich wieder scharf beleuchtet worden ist. Und ich kann nicht umhin anzuführen, was v. Wilamowitz bei Gelegenheit des *θρῆνος* der „Sieben“ ausgeführt hat (Comment. metr. II. p. 32, Gött. 1895): at Bacchica laetitia a naeniis tragicis procul abest. itaque harum exemplar alibi quaerendum est. quod si planctus Thebanorum in funere Oedipi filiorum, Xerxis in deplorando exercitus interitu, Troadum in urbis totius excidio iambis efferri videmus, quod Choephori et dum sacra ad tumulum deferunt et dum Agamemnonis acerbum funus describunt, quod Peleus in Euripidis Andromacha ad corpus Neoptolemi, Orestes et Electra in eiusdem Electra ad matris corpus iambica cantant, eo adducor, ut legitimos hos numeros in naeniis Atheniensium fuisse credam. pompas enim funebres maximo cum apparatu et opulentissime et religiosissime antiquitus ab Atheniensibus institutas esse vascula picta luculenter demonstrant, neque obmutuerunt naeniae, cum Solonis sapientia nimiam funerum luxuriam recidisset. testimonia quidem me deficiunt, sed nescio an ipsae interiectiones *αἰαῖ ἰὼ ἰὼ παπαῖ ὀτοτοτοτοῖ* iambicum numerum testentur haud secus quam *ἐλελεῦ* anapaestis convenit, qui exercitibus impetum facientibus accinebantur. Die Dochmien stellen sich ganz von selbst neben diese Iamben, man denke nur an die Klage des Xerxes in den Persern.

Aber wie kommt denn die Tragödie zur Aufnahme der naenia als eines Hauptstücks ihrer ganzen Komposition?

Die einzelnen Totenklagen muß das jährliche Totenfest durch eine Gesamtnänie der Bürgerschaft für ihre Toten repräsentiert, zusammengefaßt haben in einem θρῆνος, der vielleicht früher mannigfach von einem ausländischen Chormeister komponiert war, so wie so mancher Chorlyriker — ich will wenigstens wieder Stesichoros ausdrücklich nennen — ihre Dichtungen für die Heroenfeste der Städte schrieben. Manches derart mochte auch in Athen in den κύκλιοι χοροί am Dionysosfeste fortleben.

Das Element des Threnos in der alten Tragödie läßt sich keinesfalls daraus erklären, daß etwa wie in den Dichtungen des Stesichoros nun die Heldensage zum Inhalt der Tragödie gemacht wurde. Auch das ist eben nur dadurch zu begreifen, daß das Spiel am Heroenfest erwuchs, und auch, wenn die Heroensage gar nicht der Gegenstand des Stückes ist, ist es der θρῆνος, der alles beherrscht. Wie will man die „Perser" anders verstehen als so, daß der Dichter, der den Sieg der Athener, den er wohl in einem Lied hätte feiern können, aber nicht in einer τραγῳδία, die geniale Idee faßt, den Stoff für die Formen seiner Tragödie so zu gestalten, daß er den θρῆνος der „Perser" vorführt und dadurch die so überaus bewundernswerte Erfindung des indirekten um so wirksameren Preises der Größe Athens macht? Aber wir vergessen, daß der Ruhm der ersten Erfindung dieser feinen Motivwendung dem Phrynichos gehört, der in den „Phoinissai" dem Aischylos vorangegangen war. Und eben Phrynichos hatte auch schon länger vorher, bald nach 494, einen Versuch gemacht, den man nie wird verstehen können, wenn man nicht die Grundbedeutung des Threnos für diese alte Tragödie gewürdigt hat. Er führt die *Μιλήτου ἅλωσις* auf. Man wird doch nicht mehr reden, als habe Phrynichos plötzlich den Versuch gemacht, eine historische Tragödie aufzuführen. Alle diese alten Spiele waren noch gar keine „Dramen", eher Oratorien; überwiegend die Lieder, meist eben Klagelieder des Chores, und Erzählungen und Berichte. So wird es mit der Einnahme Milets gewesen sein: Phrynichos

hat beim nächsten Totenfeste den *θρῆνος* den Toten von Milet singen lassen: mehr als die Berichte von dem Furchtbaren und die Klagelieder wird das Stück schwerlich enthalten haben.

Phrynichos kam in Konflikt mit der Bürgerschaft, so erzählt Herodot; sie hätte ihn bestraft, weil er sie an *οἰκήια* erinnert hätte. Alles sei in Tränen ausgebrochen. Von den weiteren mannigfachen Überlieferungen hat wohl nur noch eine gewisse Bedeutung das Sprichwort *Φρύνιχος πτήσσει* bei Aristophanes Wespen (1490 s. Schol.), das auf dieselbe Angelegenheit geht und uns doch wohl auch abhält, diese Überlieferung ohne weiteres als lauter Schwindel beiseite zu schieben. War das ein mißlungener Versuch des *ἀποσεμνύνεσθαι*? Jedenfalls war es ein bedeutsames Experiment in diesen ersten uns so dunkeln Entstehungszeiten der Tragödie. Zum Drama war die Tragödie noch ganz und gar nicht vorgedrungen, sie war in diesen Versuchen, die Phrynichos mit Phoinissen und *Μιλήτου ἅλωσις* machte, ein *θρῆνος*. Aischylos siegte zuerst 8 bis 10 Jahre nach der Aufführung der *Μιλήτου ἅλωσις*, jedenfalls ungefähr 10 Jahre nach dem Ereignis der Einnahme Milets. Damit hatte sich doch wohl das Neue, Große, das er schuf, durchgerungen.

5

Aischylos hat den zweiten Schauspieler eingeführt und dem tragischen Spiel die Heldensage zum festen Inhalt gegeben. So hat man mit Recht das bezeichnet, was eigentlich die Schöpfung der attischen Tragödie ausmacht. Nun mußte ja von selbst das Wesentliche dramatischen Spieles sich schnell entwickeln, die Aktion sich entgegenstehender Faktoren sich gestalten, eine Handlung sich abwickeln, die künstlerisch zu einer Einheit und einer „Ganzheit“ werden muß, die Anfang, Mitte und Ende hat. Aber ein Wesentliches, das in der attischen Tragödie alsbald, schon im ältesten uns erhaltenen Stücke, als fertiges Kunstmittel uns entgegentritt, ist mit der Dialogisierung und Dramatisierung von Teilen der Heldensage, die zu einem

in sich abgeschlossenen Ganzen verbunden werden können, noch nicht ohne weiteres gegeben. Und doch handelt es sich hier geradezu um das „tragische Moment“ der griechischen Tragödie, „welches das Wollen des Helden und damit die Handlung durch das plötzliche Einbrechen eines zwar unvorhergesehenen und überraschenden, aber in der Anlage der Handlung bereits gegründeten Ereignisses in einer Richtung forttreibt, welche von der des Anfangs sehr verschieden ist“ (Freytag, Technik des Dramas, S. 90, Ges. Werke, Hirzel 1897, XIV. Avonianus, Dramatische Handwerkslehre, 2. Aufl., 134ff.). Es ist die künstlerische Konzentration des Fortschritts, der Entwickelung einer Handlung, die tatsächlich zu immer größerer Schärfe und Feinheit herausgearbeitet, ein Wesentliches der alten Tragödie ausmacht. Bei Sophokles hat diese Peripetie ganz typische Formen ausgebildet, wenn möglichst vor dem Umschlag noch einmal die Gegenstimmung aufs schärfste herausgearbeitet wird, scheinbar Befreiung von aller Angst, ein dionysisches Tanzlied, und dann mit plötzlicher Wucht der vernichtende Schlag. Jeder weiß, wie im König Oidipus das jubelnde Liedchen, das der erlöst aufatmende Chor singt, *εἴπερ ἐγὼ μάντις εἰμι*, keine hundert Verse absteht von dem furchtbaren Klagelied über Menschenelend *ἰὼ γενεαὶ βροτῶν*, nachdem alles am Tage ist. In der antiken Theorie ist *περιπέτεια* schon bei Aristoteles ein streng feststehender Terminus, der dort neben *ἀναγνωρισμός* steht, natürlich eine für die antike Tragödie sehr wesentliche, besonders sorgfältig ausgestaltete Form der *περιπέτεια*. Zunächst und eigentlich für die ganze Zeit der altattischen Tragödie bleibt es einerlei, ob die Peripetie vom „Guten zum Bösen“ oder vom „Bösen zum Guten“, um es banal, aber kurz auszudrücken, sich vollzieht, jedenfalls blieben beiderlei *περιπέτειαι* möglich und wurden beide Arten gehandhabt. Ein Stück wie die Perser hat keine Peripetie; denn daß die schlimme Nachricht, die vom Anfang vorbereitet ist, nun wirklich hereinbricht, kann man kaum so

nennen; in den Ἑπτά kann man nur dahin rechnen, daß bis zu allerletzt der Hauptschlag, der Brudermord, aufgespart und daß der Bote des schwersten Unheils erst hinter der Meldung von der Rettung der Stadt die furchtbare Meldung herniederbrechen läßt. Im Prometheus ist der Schluß, das Niederschmettern in die Tiefe, die Peripetie; im Agamemnon ist es der Mord und in den Choephoren der ἀναγνωρισμός, in den Eumeniden die Entsühnung und Lösung des Orest; die ganze Wandlung der Erinnyen zu den Eumeniden, des Fluches zum Segenslied ist die eindrucksvollste Peripetie. Da in der antiken Tragödie sich nie oder fast nie irgendwelche materielle Spannung an die Peripetie knüpft, so ist auch dieses Hauptmittel der Bewegung der Handlung, dieser Angelpunkt des Dramatischen, viel mehr sozusagen formal künstlerisch ausgebildet, als die der antiken nachgemachten Peripetien der Dramen späterer Zeiten.

Am merkwürdigsten ist aber die Peripetie in den Hiketiden des Aischylos. Die Sage gab an die Hand, daß die nach Argos geflohenen Danaertöchter doch von den Aigyptossöhnen, die ihnen folgten, in die Gewalt gebracht und zur Ehe gezwungen wurden. Dann erst kam die blutige Peripetie der Brautnacht, die für Aischylos natürlich in der ganzen Trilogie die wesentliche Peripetie war, zuletzt noch die Rechtfertigung und Freisprechung der Hypermestra. Das Expositionsstück gestaltet er nun aber so, daß die in höchster Angst den Altar umdrängenden Danaiden mit dem König der Stadt verhandeln, ob er ihnen beistehen will — absichtlich muß der König noch einmal in die Stadt zurück, um das Volk zu fragen (die Einführung dieses demokratischen Königs hat nur dramatischen Zweck), es wird alles zur höchsten Not gesteigert, da Danaos die Aigyptossöhne landen sieht, der Herold und seine Horde bedrängt sie bis zum äußersten Höhepunkt der Not: da sie gerade zum Schiffe getrieben werden würden, da der Herold mit seinen Bütteln sie zu packen sich anschickt

ΚΗΡ. ἕλξειν ἔοιχ' ὑμᾶς ἀποσπάσας κόμης
ἐπεὶ οὐκ ἀκούετ' ὀξὺ τῶν ἐμῶν λόγων

und sie klagen:

διωλόμεσθ'· ἄελπτ', ἄναξ, πάσχομεν.

der Herold droht:

πολλοὺς ἄνακτας, παῖδας Αἰγύπτου, τάχα
ὄψεσθε· θαρσεῖτ', οὐκ ἐρεῖτ' ἀναρχίαν, —

da tritt der König aus der Stadt mit seinen Bewaffneten auf: οὗτος, τί ποιεῖς, und rettet sie. Sie ziehen dankbar und erlöst in die Stadt. So schließt das Expositionsstück, obwohl ja das folgende Stück damit beginnen mußte, daß die Befreiung nur vorläufig war und sie doch in die Gewalt der Verhaßten kamen. So wird besonders deutlich, wie solche feste Kunstform der Peripetie vorhanden war, daß hier ein Stoff danach gestaltet wurde, der ihr widerstrebte. Dieselbe Art Peripetie, das sog. „Altarmotiv“, wie ich es früher einmal genannt habe, geht dann wie formelhaft in der griechischen Tragödie weiter und wird von Euripides in Andromache und Herakles als bereitstehendes bequemes Mittel, die Tragödie auszubauen, gebraucht.

Die Schutzflehenden sind das älteste Stück des Aischylos, vor 480 aufgeführt. Man kann wohl annehmen, daß er das Peripetiemotiv schon damals so fein und typisch ausgebildet habe, wie es die Hiketiden eine widerstrebende Handlung umgestaltend und gliedernd zeigen.

6

Sollte nicht gerade in diesem Punkte eine Anregung gekommen sein von Aufführungen, die es bereits vor Aischylos gab? Es ist mir schon lange seltsam vorgekommen, daß man bei Erörterung des Ursprungs der Tragödie mit keinem Worte mehr der *δρώμενα* von Eleusis gedenkt. Man hat wohl früher ihrer auch in diesem Zusammenhange Erwähnung

getan, aber es scheint die Stimmung, die jeglichen Mysterien und jeder Betonung des Einflusses von Mysterien Kreuze schlagend aus dem Wege ging, es scheint mir der Gegenschlag gegen die Verirrungen von Creuzer bis Panofka daran schuld zu sein. Und doch ist es schon für allgemeine Erwägung schlechterdings undenkbar, daß das Aufwachsen der ersten Tragödie ohne jeden Zusammenhang mit der Vorführung, den *δράματα* oder *δρώμενα*, die so viele gut kannten, vor sich gegangen sei. Wir wissen ja leider sehr wenig von dem, was in jener Zeit in Eleusis vorgeführt wurde, aber wir haben den Hymnus auf Demeter, der doch offensichtlich eine in die Form des Epos transponierte Darstellung der heiligen Aktionen von Eleusis ist. Das Verschwinden der Kore, das Irren und die Trauer der Demeter, die Tröstung der Demeter, der *κυκεών*, die Rückkehr der Kore u. dgl. kamen sicher vor. Ich will alles Spätere beiseite lassen, obwohl gewisse Wechsel von Dunkel und Licht, obwohl gewiß der dumpfe Klang eines ehernen Schallbeckens, das der Hierophant schlug, wenn sie die Kore anriefen, auch für frühe Zeit sehr wahrscheinlich sein dürften (Apollodor im Theokritscholion II, 36). Demeter und Kore wurden sicher dargestellt; gewiß ist es, daß sie von Priestern dargestellt wurden. Aber ob und was sie sprachen, gehört schon für den ganz Vorsichtigen zum Unsicheren. Sicher sind nur die Chöre und die Prorrhesis des Hierophanten, also eigentlich Vorträge in der Art der epirrhematischen Komposition, wie wir in der alten Komödie uns auszudrücken pflegen. Die *πρόρρησις* in den Fröschen mit dem *εὐφημεῖν χρή* und den Iakchosliedern kann doch wirklich nur nach solchen Mysterien gestaltet sein. Aber ich verfolge nichts von dem allem weiter. Das eine ist ganz sicher, daß das Wesentliche dieser *δρώμενα* der Umschlag von Trauer zur Freude war: die Klage um die verschwundene Kore, die Trauer der Demeter — der Jubel über die Wiedergefundene, die wieder Heraufgekommene.

Diese Peripetie des Dramas von Eleusis war allbekannt. Sie hatte dort religiöse Bedeutung für die Gläubigen, die eben dieselbe Peripetie erstrebten und in irgendwelcher Weise mit der Peripetie der heiligen *δρώμενα* sakramental verknüpft wurden. Wir wissen ja manches davon, was ich hier nicht zu wiederholen brauche. Der Geist des Kultes der eleusinischen Mutter alles Lebens, der Menschen und der Erde, deren Kind auch der wird, der sich ihr weihen läßt, der dort „schaut" und ein zweites Leben gewinnt, wurzelt vornehmlich in der Peripetie von Trauer zum Jubel, vom Tod zum neuen Leben. Man sagt nicht zu viel, wenn man behauptet, daß das in allen ähnlichen *δρώμενα* und *δράματα* — *δρᾶν* wird in dieser Sphäre nur im Sinne liturgischer Aktion gebraucht, *δρώμενον* differenziert sich da vom weltlichen *δρᾶμα* — der immer wiederkehrende Umschwung ist, der dargestellt und dadurch für die teilnehmenden Geweihten zwingend gemacht wird: vom Verloren zum Gefunden, von Nacht zum Licht, vom Tod zum Leben. Erinnern wir uns nur flüchtig der Mysterien des Attis, Adonis, Osiris, Dionysos, erinnern wir uns des Dramas der christlichen Messe.

Es war und ist das große weltbeherrschende Mysterium. Was wir von antiken Liturgietexten wissen und noch haben, ist fast alles Ausdruck dieses Gedankens; *ἔφυγον κακόν, εὗρον ἄμεινον,* — *νυμφίε, χαῖρε, νέον φῶς* — *εὑρήκαμεν συγχαίρομεν* — *θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου, ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνου σωτηρία.* Das ist die Peripetie *κατ' ἐξοχήν.* Und mögen wir von Eleusis und seinem heiligen Drama noch so wenig wissen, das wissen wir, daß die Peripetie von der Trauer der Demeter, die die Tochter sucht, zum Jubel der Demeter, die die Tochter gefunden hat, mit den zugehörigen Klage- und Jubelliedern dort das Wesentliche war. Daß dies so vielen Athenern Wohlbekannte, alljährlich Wiederholte ganz ohne Wirkung auf ein in Athen sich gestaltendes, ernst werdendes, einen *θρῆνος* von der Totenklage wie auch immer zum Hauptbestandteil über-

nehmendes *δρᾶμα* hätte bleiben können, werden wohl schon nach diesen allgemeinen Erwägungen wenige behaupten wollen, und wohl nur die, die immer noch nicht glauben, daß wir ganz kühlen und unmystischen Geistes die Bedeutung der antiken, auch der eleusinischen Mysterien abzuwägen imstande sind.

7

Aischylos, der Schöpfer der attischen Tragödie, war aus Eleusis.

Ihn läßt Aristophanes in den Fröschen, bevor er in den Kampf um den Vorrang in der tragischen Kunst mit Euripides eintritt, beten (886f.):

Δήμητερ ἡ θρέψασα τὴν ἐμὴν φρένα
εἶναί με τῶν σῶν ἄξιον μυστηρίων.

Aristophanes hatte doch irgendeine bestimmte Vorstellung von den Beziehungen des Aischylos zu Eleusis und zu den dortigen Mysterien, wenn er ihn in diesem Augenblicke so beten läßt, in dem er ihn ja zu jeder anderen Gottheit beten lassen konnte.

Eine uns bei Athenäus (p. 21e) erhaltene Notiz sagt: *καὶ Αἰσχύλος δὲ οὐ μόνον ἐξεῦρε τὴν τῆς στολῆς εὐπρέπειαν καὶ σεμνότητα, ἣν ζηλώσαντες οἱ ἱεροφάνται καὶ δᾳδοῦχοι ἀμφιέννυνται.* Daß es unmöglich ist, daß die darstellenden Priester in der viel älteren Liturgie von Eleusis ihre Tracht von der Aischyleischen Tragödie übernommen hätten, braucht man nicht erst darzulegen; es konnte nur umgekehrt sein. Die *στολή* ist ja ohne Zweifel ursprünglich ein sakrales Gewand. Jedenfalls aber bezeugt uns diese Angabe, daß die Ähnlichkeit beider Trachten auffiel. Die Sachkenner pflegen ja zu dem Urteil zu gelangen, daß Aischylos in allem Wesentlichen die Ausstattung des tragischen Spieles für die Folgezeit bestimmt habe.

Eine Nachricht, die in mannigfachen Varianten auf uns gekommen ist, besagt, daß Aischylos angeklagt oder verfolgt sei infolge von Nachahmung der Mysterien. Wir können auf

alle die einzelnen Erzählungen, wie im Theater deswegen ein großer Tumult losgebrochen sei und man den Aischylos beinahe gelyncht hätte, wenn er nicht zum Altar des Dionysos geflohen wäre, nicht bauen. Aber die Nachrichten allesamt unter die Fabeln zu verweisen, geht schon deshalb nicht wohl an, weil schon Aristoteles in der Nikomachischen Ethik (III 2, p. 1111[a]) darauf anspielt. Und keiner hat es auch, soviel ich weiß, wagen mögen, die Nachrichten so zu behandeln. Man erkennt so viel, daß man auf der Suche war nach einem Stück, in dem er die Mysterien profaniert haben könnte, und daß immer wieder andere genannt werden. Das wäre sehr verständlich, wenn es sich eben nur um die Übernahme gewisser Anregungen in Form und Aufbau der dramatischen Spiele, vielleicht auch in der Form der dort stehend gewordenen *θρῆνοι* und *κομμοί*, und etwa in der reichen Festtracht der darstellenden Priester, d. h. nur der langen Stola, handelte. Ich will nichts zu wissen versuchen, was wir nun einmal nicht wissen, aber ich frage, ob die Nachrichten, die ich vorführte, nicht doch in dem Zusammenhange, in den ich sie stellte, mehr lehren als bisher.

Natürlich kann keine Rede davon sein, daß Aischylos *ἀπόρρητα* von Eleusis übernommen hätte. Aber das mag doch kein Zufall sein, wenn er gerade die tiefste Grundlage eleusinischer Religion, den Glauben an die alles gebärende, wiederaufnehmende und wiedergebärende Mutter Erde, öfters ausspricht oder andeutet. Es hat fast einen geheimnisvoll liturgischen Klang, wenn die schutzflehenden Mädchen in ihrer Not, zweimal im Refrain, rufen (890 ff, 899 ff):

μᾶ Γᾶ, μᾶ Γᾶ, βόαν
φοβερὸν ἀπότρεπε,
ὦ βᾶ, Γᾶς παῖ, Ζεῦ,

wenn Elektra betet (Choeph. 178 f.):

καὶ Γαῖαν αὐτήν, ἣ τὰ πάντα τίκτεται,
θρέψασά τ' αὖθις τῶνδε κῦμα λαμβάνει

Aber aus diesen und noch anderen Stellen (Mutter Erde 37ff.) würde ich um so weniger irgendwelche Folgerungen zu ziehen wagen, als ich ja selbst früher nachgewiesen, daß es sich da auch um allgemeinen attischen Volksglauben handelt.

8

Irgendeine Einwirkung der bestehenden Liturgie von Eleusis auf die werdende Liturgie des Dionysosfestes hat jedenfalls alle allgemeine Wahrscheinlichkeit für sich. Die Liturgie des Dionysosfestes — ich brauche das Wort Liturgie der Kürze halber für ein Ganzes von Handlungen und Gebeten, die im Dienste einer Gottheit ausgeführt werden, und schließe mich damit unserem Sprachgebrauche an — bestand ja offenbar aus einer Reihe von verschiedenen Teilen, der Feier der Epiphanie des Gottes, den Tiertänzen, der Totenklage und wohl noch einigen anderen, was uns hier nicht angeht. Die *τραγῳδία* entwickelt sich ja eben als die Liturgie. Sie hat sich zum Burlesken gewendet, und erst in weiterer Entwickelung hat sie sich zum Erhabenen, zum Ernste durchgerungen. Zugleich wird sie immer mehr „verweltlicht", nur der Heroenmythus bleibt weiterhin obligatorisch als Inhalt. Als „Liturgie" ist sie immer empfunden worden, nur ist natürlich die Freiheit der Bewegung innerhalb immer weiter gesteckter Grenzen von Euripides bis zur Zerstörung der Zwecke gesteigert worden, die einst das heilige Spiel hatten entstehen lassen.

Freilich muß man durch die Vorstellungen primitiver Religion auch nicht die älteste Tragödie der Griechen verstanden zu haben glauben. Das wirkliche Wesen der alten Tiertänze im Frühling, die zugleich Fruchtbarkeits- und Seelentänze sind, versteht man nicht ohne sie, und gewiß hat die griechische Tragödie insofern dämonischen Ursprung. Die Elemente, die da am dunkeln Anfang stehen, kehren in der ganzen Welt immer wieder. Aber nun weiter die griechischen Produkte einer schon weit voran entwickelten Kunst durch

bestimmte primitive Vorstellungen etwa eines noch dazu so besonders weit — ich meine nicht bloß räumlich — abgelegenen Volkes wie der Mexikaner aufklären zu wollen, erweist sich sofort als Hineindeutung gänzlich heterogener Vorstellungskreise. Ohne den „dummen Zauberglauben“ kann man freilich auch die hellenische Religion nicht, so wenig wie irgendeine andere, verstehen, aber mit mexikanischen Phallustänzen und Fruchtbarkeitsriten hat man wohl auch Analogien zu griechischen Phallustänzen und Fruchtbarkeitsriten, die wir ja so wie so massenhaft in der Welt haben, aber sonst nichts, nichts für das Verständnis des Werdens der griechischen Komödie oder Tragödie. Die Aufführung der „Liturgie“ hat ursprünglich gewiß lange noch die Vorstellung begleitet, daß sie etwas Bestimmtes bewirke, eine sakramentale Wirkung; bei szenischen Spielen bleibt das merkwürdig lange haften, auch wenn längst, was gespielt wird, keinen Anhalt mehr für eine solche Vorstellung gibt. Das ist mir nie klarer geworden als durch eine Mitteilung Snouck Hurgronjes, des unvergleichlichen Kenners mohammedanischen, im besonderen auch javanischen Lebens. Ist dort z. B. ein Kind krank, so wird der Mann, der das Schattenspieltheater hat und spielt, gerufen, er spielt ein Stück, in dem ein Kind geheilt wird (je nachdem aber auch eins, in dem gar keine Beziehung mehr zu dem vorliegenden Falle vorkommt), und reicht am Schlusse dem Vater des Kindes die Hand: dann geht eine Wirkung über, und man glaubt, daß nun das kranke Kind gesund werde. Im Altertum war die typische Vorstellung lange vorhanden, daß die Spiele die Götter besänftigen könnten; eine *pestilentia* war es ja, die in Rom *ludi scenici* einführte, *inter alia caelestis irae placamina,* wie Livius sagt (VII, 2). Aber im Athen des fünften Jahrhunderts hat man schnell die Entwickelung durchlaufen, die von dem Glauben an die sakramentale Wirkung bis zu einer allgemeinen Empfindung religiöser Erbauung zu führen pflegt. Eine Wirkung, die religiös war und wir jedenfalls religiös

nennen würden, eine Besserung und „Bekehrung“ und Belehrung, sollte die Tragödie immer erreichen, wenn wir nur den Beigeschmack ins Banalmoralische oder Engkirchliche uns ersparen könnten, den diese Worte bei uns haben. Die Empörung gegen Euripides bei allen, die an dem ernst-religiös wirksamen Charakter und der Besserung und Erbauung durch das Spiel festhielten, können wir uns ja nach Aristophanes' Fröschen im einzelnen vorstellen, wenn wir aus der Komik den Ernst zu empfinden vermögen. Die Tragödie des Sophokles ist so recht im höchsten Sinne des Wortes ein frommes Spiel, das die Macht und das Walten der Götter preist, ihre Wege rechtfertigt, die anders sind als unsere Gedanken, und ihre unerforschlichen Ratschlüsse, die wir nicht begreifen können, unter die wir uns in Ergebung beugen sollen. Wer hoch steht, fällt, wenn die Gottheit will; wer verflucht ist, kann zu höchstem Segen begnadet werden, wenn sie es will. Diese Liturgie ist zur dramatischen Doxologie der Macht und Herrlichkeit der Götter geworden, aber auch zum erschütternden *θρῆνος* über den unauskündbaren Jammer des Menschenschicksals. Das ehrliche helle Künstlerauge des Sophokles sieht in diese Tiefen, aber auch wenn es den entsetzlichsten Jammer sieht, nie ist es verdunkelt auch nur von einem Schatten des Grübelns und Zweifelns, nie von den Wolken der Mystik. Ein Priester ist er im Leben und als Dichter: leider wird es uns ja so schwer durch die Entwickelung der entsprechenden Erscheinungen unserer Kultur, dies Wort so hoch und rein zu empfinden, wie ich es in diesem Falle empfinden und empfunden wissen möchte. Der Priester des Asklepios war der Dichter der tiefsten Schmerzen der Menschheit.

Alle die Gedanken echt attischer Frömmigkeit, wie sie schon in Solons großer Elegie *Μνημοσύνης καὶ Ζηνὸς Ὀλυμπίου ἀγλαὰ τέκνα* stehen, werden alsbald auch zum Inhalt der attischen Dionysosliturgie von der *ὕβρις* und der *ἄτη*, die bald den, bald jenen trifft, wie sie Zeus sendet, von der *τίσις* des Zeus. Daß

sich mancherlei solcher Gedanken leicht da einfinden, wo von dem Siege des Dionysos über die Frevler, die sich seinem Dienste entgegenstellten, gedichtet und aufgeführt wurde, begreift man, und überall hatten sie ihren natürlichen Ausdruck, wo Walten und Sieg der Gottheit über Menschenvorwitz und Menschenüberhebung dargestellt wurde.

Es bleibt immer wunderbar, wie schnell sich die Liturgie als freies Kunstwerk ausgestaltet, und auch als sich dies werdende Kunstwerk an die schon fest vorhandene dramatische Liturgie von Eleusis in einigen Punkten angelehnt hat, ist der Gang seiner Befreiung und Verweltlichung nicht unterbrochen worden.

In einem Punkte sieht man immer wieder die Wesensverwandtschaft mit der alten Liturgie hervorbrechen. Wie sie immer ein *αἴτιον* ist, das heißt die Handlung, die Heilstatsache, die einst eine sakramentale Wirkung hervorgebracht hat, zur immer wiederholten wirksamen Darstellung bringt, so führt auch die Tragödie immer und immer wieder solche *αἴτια* auf die Bühne, die Entstehung, Stiftung irgendeines Kultes, einer Einrichtung. Die Darstellung muß ins erste Werden umsetzen, was sie als Einrichtung verherrlichen und was sie dadurch wirksam machen will. Das einleuchtendste Beispiel ist der Oidipus auf Kolonos: die Verherrlichung des heiligen segenbringenden Herosgrabes in Sophokles' Heimat, sein *αἴτιον*. Aber gerade in der älteren Tragödie gehen die drei Stücke des öfteren auf Stiftung kultischer, heiliger, segenwirkender Einrichtungen hinaus, wie, um die bekanntesten zu nennen, die Promethie auf die Stiftung des Fackelfestes und vor allem die Orestie auf die Stiftung des heiligen Blutgerichts vom Areopag. Als die Leute, die die Stadt *Αἴτνα* gegründet hatten, ein „Festspiel", wie man wohl zu sagen pflegt, bei ihrer Gründungsweihe brauchten, d. h. eine Gründungsliturgie, ein *αἴτιον*, führte ihnen nicht mehr ein Chormeister ein Lied auf, wie sonst im Westen so üblich war an den Heroenfesten,

sondern Aischylos dichtete die *Αἶτναι*, eine Tragödie, die in der Tat die Gründungssage zum Gegenstand hatte.

Es ist gewiß schwer, bei den Tragödien des Euripides den Gedanken an die Festliturgie einigermaßen festzuhalten. An einem Punkte aber ist es deutlich, wie gerade er, der so oft den Gang der Handlung ganz revolutionär neue Bahnen geführt hat, am Schluß damit einlenkt, daß er ein *αἴτιον* gibt: die Stiftung irgendeines Kultes, die Gründung einer Stadt, die Prophezeiung von irgendwelchen Stammesheroen, die Erklärung einer Verwandlungssage. Er weiß mit solcher Offenbarung, *θεία ἀγγελία*, meist buchstäblich durch den *θεὸς ἐκ μηχανῆς*, am Schluß so oft den Zusammenhang mit den religiösen Urelementen formelhaft zu wahren, den er tatsächlich fast ganz verloren hat.

Die Liturgie, die im Kulte und Ritus gebunden ist, sozusagen im praktischen religiösen Gebrauch, bleibt im wesentlichen immer dieselbe; langsam, in langen Zeiträumen, gehen Veränderungen, Verlust und Zuwachs vor sich. Die Umsetzung der Liturgie ins weltliche Kunstwerk ist die erste Entwickelung der attischen Tragödie. Die werdende Liturgie des Dionysosfestes wurde wohl in Athen eben damit, daß fremdes, als Dithyrambos freies Kunstwerk hereinkam, was sich an den Namen des Thespis knüpft, von den unmittelbaren Banden des Kultes befreit und ist zunächst mit all dem Mummenschanz und Tierkult, den die volkstümlichen Bräuche ähnlich auch längst gehabt hatten, beinahe völlig ins Burleske hinübergetrieben. Andere alte Begehungen des Festes, wie die Totenklage, machten noch ihr Recht und ihre alte Kraft geltend: der *θρῆνος* drang ein und gestaltete sich künstlerisch weiter. Und wenn wirklich der Schöpfer der Tragödie, der den zweiten Schauspieler einführte, eine wesentliche Anregung zur Ausgestaltung des heiligen Spieles des Dionysosfestes dem längst fertigen geistlichen Drama von Eleusis verdankt hätte, so wäre es auch mit der Entstehung eines wirklichen Dramas in Athen und Griechenland ebenso gegangen, wie es überall

gegangen ist, wo wir von der ersten Entstehung eines Dramas etwas wissen.

9

Es ist sehr bekannt, wie im Mittelalter ein Drama tatsächlich aus der Liturgie allmählich wieder herausgewachsen ist, wie alle diese Mysterienspiele, Oster-, Passions- und Fronleichnamsspiele, aus den liturgischen *δρώμενα* sich weiter gestalteten, die aus der Klage des Todes Christi zum Jubel der Auferstehung fortschritten. Die Moralitäten und Paternosterspiele, und wie sie sonst hießen, sind tatsächlich im Anschluß an die Liturgie einerseits und die Predigt anderseits zuerst aufgewachsen. Die Komik hat sich hier ganz allmählich an einzelne Figuren und Situationen angesetzt und ist ganz langsam zu einigem selbständigen Leben erwachsen, so ganz anders, beinahe umgekehrt, als in Griechenland. Das liturgische Drama des Mittelalters entwickelte sich in merkwürdiger Einheit über das ganze Gebiet mittelalterlich-christlicher Kultur, in gleichen Formen „vom Mont St. Michel bis Bari, von Silos in Spanien bis nach Wien“.

Es war ja eine Liturgie gleichen Wesens wie die, welche einst auf das werdende Drama in Athen eingewirkt haben muß, eigentlich die alte Liturgie, die in ihren Hauptzügen die Mysterienkulte des Altertums geschaffen haben, mit den außerordentlich triebkräftigen dramatischen Elementen; mit der erschütternden Peripetie von Nacht zum Licht, Tod zum Leben, Sterben zum Auferstehen. Sie schuf auch dem Mittelalter wieder ein Drama, in trägem Gange freilich, und wenn nicht die Einwirkung der fertigen antiken weltlichen Dramen dazugekommen wäre, hätte es sich schwerlich aus der kirchlichen Sphäre völlig herausarbeiten können.

Wenn man die Entstehung eines Dramas bei anderen Völkern vergleicht, so stößt man in der Tat überall, wo man überhaupt etwas wissen kann, auf den religiösen Ursprung. Ich gestehe, daß ich viel dergleichen Analogien, wie ich meinte,

gesammelt habe, um etwas für die Erkenntnis der Entstehung und ersten Entwickelung der griechischen Tragödie zu gewinnen, und daß ich ganz anderes für das Verständnis der griechischen Entwickelung gefunden habe, als ich meinte und ursprünglich hoffte. Bei einer ganzen Reihe von Völkern sehen wir ja nur so viel, daß aus religiösen Tänzen, denen offenbar zauberhafte Wirkungen beigelegt wurden (Oldenberg, Literatur des alten Indien, 237), dramatische Spiele entstehen. Was Indien anbetrifft, so will ich mich in die vorläufig zweck- und resultatlose Erörterung über Beeinflussung oder Nichtbeeinflussung durch das griechische Drama nicht einmischen; über die Entwickelung aus den primitiven Tänzen zu der Stufe, auf der auch dort die Heldensage den Inhalt der Spiele ausmacht, oder aber burleske Spiele, die man tatsächlich Mimen nennen mag, können wir doch nichts wissen (Oldenberg 240). Die religiöse Grundlage ist auch noch später schon daran deutlich, daß die feierliche Weihung des Theaterraums und die Gebetssprüche im Anfang unerläßlich sind (Oldenberg 245f.). Beim japanischen Drama ist die Entstehung der beliebten Pantomime des Dengaku aus orgiastischen Tänzen, scheint es, evident, und die Ähnlichkeit mit dem dionysischen Orgiasmus des Dionysos so frappant, daß auch Florenz in seiner Geschichte der japanischen Literatur (S. 372) sagt: „Wer denkt dabei nicht an die Rasereien der griechischen Dionysosfeste? Und die Parallele wird noch auffallender, wenn wir sehen, daß das Dengaku ein wichtiger Ausgangspunkt für das japanische Drama wird, ähnlich wie aus den dithyrambischen Gesängen zu Ehren des Dionysos die griechische Tragödie hervorging." Aber all das gibt nur eine gewisse Analogie zu den primitiven Tänzen und lehrt nur immer wieder, was wir wissen, daß die Anfänge des Dramatischen, wie überall, im Kult zu suchen sind; über die einzige Entwickelung einer Tragödie, wie es die griechische ward, lehrt uns alles das gar nichts, gibt uns auch nicht die Spur einer greifbaren Analogie. Und fast

überall, wo ich irgendein Wissen aus zweiter oder dritter Hand erlangt habe, sind dramatische Spiele aus den „liturgischen“ nicht zur künstlerischen Freiheit herausgewachsen, wie — um ein bekannteres Beispiel zu nennen — die persischen Dramen von den Martern des Hussein ganz in der Sphäre des geistlichen Spieles, des Passionsspiels, geblieben sind. Hier, wie so lange in den Mysterienspielen des Abendlandes, sind Priester die Schauspieler.

Ein Beispiel noch eines Volkes des Altertums. Die Ägypter hatten insbesondere Tänze an der Tür des Grabes, die die bösen Dämonen von dem Toten fernhalten sollten; es wurden auch wohl Klagegesänge der Isis und Nephthys, auch wohl der tiergestaltigen Götter — sie wurden wirklich dargestellt — aufgeführt. Dann aber wird eine heilige Handlung aufgeführt, „die einst die Verwandten und Genossen des Osiris nach der Ermordung des Gottes vorgenommen hatten, um der zu begrabenden Leiche das Wiederaufleben im Jenseits zu sichern“. „So hoffte man durch die Wiederholung der Handlung zugunsten eines menschlichen Toten diesem eine entsprechende Neubelebung zu verschaffen“ (Wiedemann, Die Anfänge dramatischer Poesie im alten Ägypten, Mélanges Nicole 561 ff.): also eine Liturgie noch mit dem sakramentalen Endzwecke, der ihr ursprüngliches Wesen ausmacht. Die Schauspieler sind Priester. Die Ägypter sind auf der untersten Stufe stehen geblieben, die wir hier wieder in reinster, deutlichster Gestalt kennen lernen. „Die Ansätze zu höherer Entwickelung waren vorhanden, es fehlte aber dem ägyptischen Volke der Hauch des Genius, der aus ihnen das Kunstwerk hätte erstehen lassen“ (Wiedemann a. a. O. 577). Was man auch noch alles von den alten Babyloniern wissen wird, so viel scheint festgestellt, daß in dem großen wiederentdeckten Festspielhause nur heilige Liturgien gespielt wurden. Auch sie werden in diesem Falle auf der Stufe stehen geblieben sein, auf der die alten Ägypter standen (Mitteil. der deutschen Orient-Ges.

Juni 1907, Nr. 33, S. 14 ff. Zimmern in den Berichten der Sächs. Ges. d. Wiss. Phil. hist. Kl. LVIII 126 ff.).

Aus allen Analogien, von denen ich absichtlich nur einige Proben gegeben habe, können wir nichts schließen für die Einwirkung, die die entwickelte Liturgie von Eleusis auf die entstehende Tragödie gehabt haben könnte. Freilich hat dieselbe Liturgie, das Mysterium *κατ' ἐξοχήν*, in einer anderen Weltepoche wieder ein Drama aus sich erzeugt, und sicher hat das entwickelte Drama wieder zurückgewirkt auf das *μυστήριον* der griechischen Kirche, so sehr mußten sie sich anziehen und haben sich angezogen, doch wohl weil sie vom Ursprung her nahe verwandt waren. Es wird schwerlich nur die *'Ικονόστασις* in der griechischen Kirche sein, die nachweisbar die übernommene Hinterwand des griechischen Theaters ist (Holl, Archiv f. Religionswissensch. IX, 365 ff.), die als Zeugin dieser Wechselwirkung zwischen Tragödie und Liturgie heute noch im griechischen Orient aufrecht steht.

Unser Umblick auf Analogien hat uns aber diesmal, ohne weiteren wesentlichen Aufschluß zu geben, zur Anerkennung der völligen Eigenart attischer Entwickelung geführt. Wie sich hier das leuchtende Kunstwerk aus der Liturgie, in der die anderen tief stecken bleiben oder sich nur mühsam und langsam ein bißchen bewegen lernen, in wenigen Jahrzehnten zu völliger Freiheit und künstlerischer Herrlichkeit erhebt, auch das ist ohne Beispiel in der Geschichte der Menschheit. Wollte ich sagen, wozu mich diesmal die „Methode der Analogie" geführt hat, ich müßte selbst zum *ἐξάρχων τὸν διθύραμβον* werden. Es gibt nur einen Gott Dionysos, und es gibt nur einen Künstler Aischylos.

Anmerkung.

Die Absicht, die Literatur in Anmerkungen zu dem Vorstehenden, das aus einem Vortrage entstanden ist, anzuführen, habe ich aufgegeben, da jeder, der sich mit der behandelten Frage beschäftigt hat, leicht sieht, woher ich nehme oder was ich an Neuem

hinzufüge. Um irgendwelche Priorität ist es mir so wie so nicht zu tun, und ich wollte — und durfte es ja in meinem Vortrage, dessen Aufbau und zum größten Teil Wortlaut ich beibehalten habe, nicht weglassen — nicht in den Hintergrund treten lassen, was längst klar und sicher festgestellt ist. Denn ich möchte ganz und gar nicht so verstanden werden, als wollte ich die Tragödie nun einmal wieder aus etwas anderem herleiten als andere. Es pflegt in solchen Fragen nichts verhängnisvoller zu sein als die Neigung, so außerordentlich komplexe Erscheinungen aus einem einzigen Punkte herzuleiten, während man alle die vielfältigen Wirkungen zu beachten hat, die wir noch erkennen können. Es liegt mir auch ganz ferne, die Tragödie wie das Resultat einer unwillkürlichen Entwickelung darzustellen, und es wird hoffentlich niemand meinen, ich habe die schöpferische Tat des Aischylos verkleinern wollen. Darum sind die mannigfachen Anregungen nicht weniger wichtig, die eine vielgestaltige Entwickelung auf ihn wirken ließ.

Nur ganz kurz habe ich zusammengefaßt, was über Satyrn und Satyrspiele, Pferde- und Bockschöre in langen Diskussionen hin und her erörtert worden ist, lange Zeit das einzige, was nach den die weitere Literatur beherrschenden Darlegungen, die von Wilamowitz im ersten Bande des Herakles gab, umstritten wurde. Daß ich P. Hartwigs Aufsatz und Publikation in den Mitteil. des röm. Instituts XII (1897) 89 ff. (Die Wiederkehr der Kora auf einem Vasenbilde aus Falerii, mit Tafel IV/V) besonders viel verdanke und K. Wernickes Abhandlung „Bockschöre und Satyrdrama“, Hermes XXXII, 290 ff., in einem wesentlichen Punkte gefolgt bin, möchte ich ausdrücklich hervorheben. Wie ich zu Reischs Darlegungen „Zur Vorgeschichte der attischen Tragödie“, Festschrift für Th. Gomperz S. 451 ff., Stellung nehme, wird, wer will, leicht erkennen. Zu K. Th. Preuß, „Der dämonische Ursprung des griechischen Dramas“, Neue Jahrb. XVIII (1906), 161 ff., durfte ich nicht schweigen. Ich bedaure es sehr, daß der ausgezeichnete Forscher sich verleiten ließ, über die primitiven Grundlagen hinaus Vergleiche zu konstruieren, die auf der einen Seite der Proportion ins Bodenlose fallen. Dinge, wie sie S. 186 über Christus, den Stern usw. ausgeführt sind, dürften einem Manne wie Preuß, der wirkliche Religionswissenschaft kennt und zu treiben weiß, nicht mehr aus der Feder fließen. Von Wundts Völkerpsychologie, II 1, S. 495 ff. und sonst, habe ich nicht mehr viel Förderung erfahren, da ich zum Teil auf die Dinge, die ihm die wichtigsten sind, nicht eingehe, zum Teil er ignoriert, was mir wichtig ist. Leider wird die Auseinandersetzung über die antike Tragödie durch eine Reihe tatsächlicher Unrichtigkeiten entstellt (es wird noch von den Leiden des Dionysos geredet, der Schall wird durch die Resonanz der Maske verstärkt u. dgl.).

Über den „Threnos“ in der alten Tragödie hat meines Wissens zum ersten Male auf Ähnliches, wie es oben ausgeführt ist, hingewiesen Crusius,

Preuß. Jahrb., 74. Band (1893), S. 394. Von dem schwedischen Aufsatz von Martin P. Nilsson in den Comment. philologae in hon. Joh. Paulson, Göteborg 1905, kenne ich auch nur das Resumé im Archiv für Religionswissenschaft IX (1906), 286 f. Endlich kann ich es nicht unterlassen, eines von Erwin Rohdes Cogitata (Nr. 17, S. 226 bei Crusius) hierher zu setzen, das mir neulich wieder vor Augen kam: „Übrigens wäre es eine dankbare Aufgabe, zu untersuchen, ob nicht das griechische Drama, statt in den üblichen Fabeln vielmehr in der Darstellung der Mysterien seinen Ursprung habe. Seltsam wäre ja, wenn dem nicht so wäre, da in dieser Darstellung schon vor Einführung des Bühnendramas eine vollständig entwickelte dramatische Vorführung fremder Leiden und Taten ausgebildet war. — Sollten also die *σκηνή* aus der Darstellung der Priester, der Chor aus der schauenden Gemeinde der Mysten hervorgegangen sein, die in Eleusis wie im Theater nicht ganz müßig war, aber mehr den Stimmungen als den Taten Verkörperung gab?" Der Gedanke des letzten Satzes ist ja unmöglich (die *λαοί* waren die gleichen in Eleusis und im athenischen Theater); aber daß auch Rohde es für seltsam hielt, wenn keine Beziehung zwischen Eleusis und dem sich entwickelnden Drama vorhanden gewesen wäre, ist mir wichtig. Aus Rohdes Cogitata sieht man, wie ihn immer wieder von früher Zeit an das Problem „des Tragischen" beschäftigt hat. Mir liegt es jetzt fern, an diese tiefen Fragen anders rühren zu wollen, als ich es oben im einfachsten geschichtlichen Sinne getan, aber man wird gern über ein schopenhauerisch befruchtetes Cogitatum Rohdes nachdenken, wie es dieses ist (Nr. 80, S. 250 Crusius): „Woher die große Inbrunst im Mysterienglauben? Die Gottheit tritt, anders als im gewöhnlichen Glauben und Mythus, als eine leidende auf. Wir leiden, verzaubert, mit ihr, sie mit uns. Das Leiden der Welt geht in uns ein, läutert uns von unserem Privatschmerz. Ursprung der Tragödie?"

Hunting for Souls

By **J. G. Fraser** in Cambridge

In a recent essay I argued that the ancient Hebrews were acquainted with the conception of the external soul, that is, with the notion that the soul of a living person may be temporarily or even permanently lodged outside of his body without immediately causing his death.[1] The argument might be strengthened by the following passage of Ezekiel: „And thou, son of man, set thy face against the daughters of thy people, which prophesy out of their own heart; and prophesy thou against them, and say, Thus saith the Lord God, Woe to the women that sew fillets upon all joints of the arm and make long veils for the head of persons of every stature to hunt souls! Will ye hunt the souls of my people, and save souls alive for yourselves? And ye profane me among my people for handfuls of barley and for pieces of bread to slay the souls that should not die, and to save the souls alive that should not live, by your lying to my people that harken unto lies. Wherefore thus saith the Lord God: Behold I am against your fillets wherewith ye there hunt the souls, and I will tear them from your arms; and I will let the souls which ye hunt go free like birds. Your long veils also will I tear, and deliver my people out of your hand, and they shall be no more in your hand to be hunted; and ye shall know that I am the Lord."[2]

[1] *Anthropological Essays presented to Edward Burnett Tylor in honour of his 75th Birthday* (Oxford 1907), pp. 143 sqq.

[2] *Ezekiel* XIII 17—21. In verse 20 I omit the first לְפֹרְחוֹת as a doublet of the second, and for אֶת־נְפָשִׁים (an unheard of plural of נֶפֶשׁ) I read אֹתָן חָפְשִׁים with Cornill and other critics.

The nefarious practices of these women, which the prophet denounces, clearly consisted in attempts to catch stray souls in fillets and cloths and so to kill some people by keeping their souls in captivity and to save the lives of others, probably of sick people, by capturing their vagabond souls and restoring them to their bodies. Similar practices have been and still are adopted for the same purposes by sorcerers and witches in many parts of the world. For example, Fijian chiefs used to whisk away the souls of criminals in scarves and nail them to canoes, whereupon the poor wretches, thus deprived of their souls, used to pine and die.[1] The sorcerers of Danger Island caught the souls of sick people in snares, which they set up near the houses of the sufferers and watched till a soul came fluttering into the trap and was entangled in its meshes, after which the death of the patient was sooner or later inevitable.[2] In West Africa „witches are continually setting traps to catch the soul that wanders from the body when a man is sleeping; and when they have caught this soul, they tie it up over the canoe fire and its owner sickens as the soul shrivels. This is merely a regular line of business, and not an affair of individual hate or revenge. The witch does not care whose dream-soul gets into the trap, and will restore it on payment. Also witch-doctors, men of unblemished professional reputation, will keep asylums for lost souls, i. e. souls who have been out wandering and found on their return to their body that their place has been filled up by a Sisa, a low class soul I will speak of later. These doctors keep souls and administer them to patients who are short of the article."[3] Among the Baoules of the Ivory Coast it happened once that a chief's soul was extracted by the magic of an enemy, who contrived to shut it up in a box. To recover it, two men

[1] Th. Williams *Fiji and the Fijians*[2] I 250.

[2] W. W. Gill *Myths and Songs of the South Pacific* p. 171.

[3] Miss Mary H. Kingsley *Travels in West Africa* pp. 461 sq.

held a garment of the sick man, while a witch performed certain enchantments. After a time she declared that the soul was now in the garment, which was accordingly rolled up and hastily wrapped about the invalid for the purpose of restoring his soul to him.[1] Malay wizards catch the souls of women whom they love in the folds of their turbans, and then go about with the dear souls in their girdle by day and sleep with them under their pillow by night.[2]

Examples of such practices could be indefinitely multiplied.[3] They quite suffice to explain the similar proceedings of the Hebrew witches denounced by Ezekiel. These women would seem to have caught vagrant souls in veils or kerchiefs which they threw over the heads of their victims, and to have detained them in fillets or bands which they sewed on the joints of their own arms.

[1] Delafosse, in *L'Anthropologie* XI (1895) p. 558.
[2] W. W. Skeat *Malay Magic* pp. 576 sq.
[3] *The Golden Bough*[2] I 260 sqq., especially 277 sqq.

Märchen, Sage und Legende als Entwickelungsformen des Mythus

Von W. Wundt in Leipzig

Daß Märchen, Sage und Legende zu dem Mythus in enger Beziehung stehen, ist längst anerkannt. Dennoch sind die Anschauungen über ihr Verhältnis zu diesem in der neueren Entwickelung der Mythologie nicht unbeträchtlichen Wandlungen unterworfen gewesen. Während man zu den Zeiten Jakob Grimms geneigt war, alle drei als Überlebnisse und Umgestaltungen des Mythus zu betrachten, wobei Sage und Legende wieder diesem am nächsten stünden, das Märchen dagegen sein letzter, einer kindlich naiven Stufe der Anschauung angepaßter Ausläuter sei, scheinen heute die ethnologische wie die historische Erweiterung der Studien über Mythenentwickelungen immer mehr einer Auffassung entgegenzuführen, nach der alle Mythenbildung von Anfang an einer dieser Formen oder mehreren zugleich angehört. Danach würden Märchen, Sage und Legende nicht sowohl abgeleitete, als vielmehr selbst mehr oder minder ursprüngliche Formen des Mythus sein. In der Tat wird sich niemand, der die einzelnen Mythen, die sich in der Tradition irgendeines Volkes vereinigt finden, auf ihr rein ästhetisches Verhältnis zu den künstlerisch ausgebildeten mustergültigen Beispielen jener drei Formen prüft, der Überzeugung verschließen können, daß jeder Einzelmythus entweder den Charakter des Märchens oder der Sage oder der Legende, oder endlich einer Mischung einiger dieser Formen an sich trägt. Hiernach würde der Mythus nicht als der Vater jener in die erzählende Dichtung übergegangenen Formen, sondern als der Oberbegriff zu betrachten sein, dem sich auch diejenigen Märchen, Sagen und

Legenden unterordnen lassen, die der ursprünglichen Mythenbildung und der mit ihr verwachsenen Volksdichtung, nicht erst der späteren Kunstdichtung angehören. Wir werden dann zwar das Mythenmärchen und die mythologische Sage und Legende den Kunstdichtungen von verwandtem ästhetischen Charakter, aber nicht den Mythus als solchen dem Märchen, der Sage und Legende gegenüberstellen können.

Offenbar hat jedoch besonders das Märchen dieser Auffassung Schwierigkeiten bereitet. Wer von den Mythologien der Kulturvölker ausgeht, der ist zwar sofort bereit, der Sage und Legende ihre mythologische Bedeutung zuzugestehen, und in diesem Sinne bezeichnet man auch wohl ohne weiteres den Hauptinhalt solcher Mythologien als Göttersage, kosmogonische Sage u. dgl. Aber das Märchen soll in dem Umkreis dieser Mythenbildungen keinen oder doch höchstens einen sehr zurücktretenden Platz einnehmen, da es schon innerhalb der mythologischen Zusammenhänge mehr als freie Erfindung und Ausschmückung denn als wirklich geglaubter Mythus auftrete. Daher denn auch das Märchen nach der gewöhnlichen Annahme ebensowohl als kindliche Einkleidung und Umgestaltung eines im sogenannten „höheren Mythus“ vorhandenen mythischen Stoffes wie als vollkommen freie Kunstdichtung vorkomme, wogegen Sage und Legende auch noch in den epischen Bearbeitungen, die sie finden, zumeist irgendeinen mythischen Kern enthalten sollen. Nun ist allerdings der letztere Gegensatz mehr ein scheinbarer als ein wirklicher, wie besonders die Legendendichtung älterer und neuerer Zeit und die Vorliebe beweist, mit der sie bis herab auf Goethe und Gottfried Keller auch als reine Kunstdichtung gepflegt worden ist. An sich ist also jede dieser Formen ebensowohl als dichterische Gestaltung eines überlieferten Mythus wie als freie poetische Schöpfung möglich. Daß aber da, wo diese Formen einen mythischen Inhalt in sich bergen, dem Märchen von frühe an sein reichlicher Anteil an der Ausgestaltung auch jener „höheren Mytho-

logie“ zukomme, dieser Überzeugung hat sich schließlich die Untersuchung vieler Mythen selbst der Kulturvölker nicht entziehen können. Ich verweise hier nur auf den nordgermanischen Baldermythus, dessen Analyse einen reichen Einschlag weitverbreiteter Märchenmotive ergeben hat.[1]

Gleichwohl hat es nicht den Anschein, als wenn die mythologische Forschung darin einig wäre, was man, ganz abgesehen von den Anschauungen, die über das genetische Verhältnis dieser Formen möglich sind, also schon im rein ästhetischen Sinne, innerhalb irgendeiner gegebenen Mythensammlung als Sage, Legende oder aber auch als Märchen zu bezeichnen habe. Das lehrt hinreichend der schwankende Sprachgebrauch, der uns hier überall begegnet. Ich kann mich begnügen, auf zwei Beispiele neuesten Datums hinzuweisen. Paul Ehrenreich gibt einer Schrift, in der unter anderem eine Menge gemeinsamer Züge in den Volkserzählungen weitentlegener Gebiete der Neuen Welt mit solchen der Alten Welt nachgewiesen wird, den Titel: „Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker“ (Berlin 1905). Es kann aber keinem Zweifel unterliegen, daß die Mehrzahl der Stoffe, deren weitgehende Wanderungen hier wahrscheinlich gemacht sind, der Märchentradition angehören. Oskar Dähnhardt gibt dem ersten Bande einer Sammlung „naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden“ den Titel „Natursagen“. Aber wenn man das mit musterhaftem Fleiße zusammengetragene Material des vorliegenden ersten Bandes überblickt, so kann wiederum kein Zweifel sein, daß in dieser ganzen Sammlung dem Märchen der Löwenanteil zufällt, obgleich auch im einzelnen diese märchenhaften Stoffe in der Regel als „Sagen“ bezeichnet werden. Ich bin natürlich weit davon entfernt, diese Vermengung den verdienten Verfassern beider Bücher zum Vorwurf zu machen: ich führe die Tatsache nur an als ein Zeichen des durchweg in der mytho-

[1] Vgl. F. Kauffmann *Balder-Mythus und Sage* 1902 S. 136 ff.

logischen Literatur herrschenden Gebrauchs dieser Benennungen. Dennoch scheint es mir nicht ganz gleichgültig zu sein, wie man in diesem Fall die Bezeichnungen anwendet. Hinter den Namen verbergen sich ja stets die Begriffe selbst, und so willkürlich und gleichgültig daher die Benennung irgendeiner Erzählung an sich sein mag, so überträgt sich doch unvermeidlich etwas von dem herkömmlicherweise durch den Namen gedeckten Begriff auf die Sache, oder wenn die Bezeichnungen immer mehr ineinanderfließen, so verwischen sich schließlich auch die Unterschiede der Dinge. Mag aber dieser Gefahr selbst durch eine nähere Erläuterung vorgebeugt werden, so wird es immerhin zweckmäßiger sein, einem gegebenen Thema von vornherein den Namen zu geben, auf den es nun einmal nach der geschichtlichen Entwickelung unserer wissenschaftlichen Terminologie einen Anspruch erheben kann. Gleichwohl genügt in diesem Fall der Hinweis auf die ursprüngliche Bedeutung keineswegs, um der Vermengung der Formen zu steuern. Denn erstens sind auch hier die Namen einem unvermeidlichen Bedeutungswandel unterworfen gewesen, der meist die Nötigung herbeiführte, sie über ihre ursprünglichen Grenzen zu erweitern; und zweitens ist jener Zustand des Ineinanderfließens der Begriffe kein willkürlich oder zufällig herbeigeführter, sondern er beruht darauf, daß sich gerade die Formen des Mythus am allerwenigsten an eine Regel binden, durch die Verschlingungen und Verschmelzungen derselben vermieden würden. Weit mehr pflegen natürlich solche Vermengungen im allgemeinen bei jenen kunstmäßigen Formen der Dichtung zu fehlen, die den aus der Volksüberlieferung hervorwachsenden Märchen, Sagen und Legenden nachgebildet sind. So ist denn überhaupt die Frage nach ihrer angemessenen Begrenzung und nach den Merkmalen, die jeder von ihnen eigentümlich sind, keineswegs eine bloß geschichtliche oder gar mythengeschichtliche, sondern sie ist zugleich eine psychologisch-ästhetische Frage. Die folgenden Bemerkungen sollen daher zunächst von

der letzteren Seite als der einfacheren ausgehen; und im Anschlusse daran soll dann versucht werden, das so sich ergebende allgemeine Verhältnis auf die Beziehungen anzuwenden, in denen jene Formen erzählender Dichtung als Entwickelungsformen des Mythus zueinander stehen.

I

Unter den genannten Formen muß nun das Märchen sowohl nach den ethnologischen Zeugnissen wie nach seinen psychologischen Merkmalen als die ursprünglichste gelten. Bei den primitivsten Völkern ist es die verbreitetste und neben den Anfängen des Liedes die einzige Form der Dichtung, und noch bei den Kulturvölkern weisen mannigfache Spuren darauf hin, daß sich die höheren epischen Formen auf einer ursprünglicheren Grundlage märchenhafter Erzählungen entwickelt haben. Diese Ursprünglichkeit ist aber zugleich eine unmittelbare Folge der psychologischen Natur des Märchens. Ein Kind des Augenblicks bedarf es keiner in ferne Vergangenheit zurückreichenden Erinnerung, sondern wandelt die Eindrücke der täglichen Umgebung unter der Wirkung der Affekte des Wunsches und der Furcht, von denen sie begleitet sind, mit phantastischer Willkür in eine erträumte Wirklichkeit um. Eben darin, daß die Märchenerzählung nichts als dieses freie Spiel der Phantasie voraussetzt, das sich an einem einfachen, keine längere Tradition und Reflexion erfordernden Stoff betätigt, liegt der Grund, daß das Märchen noch heute die der kindlichen Phantasie adäquate Form epischer Dichtung geblieben ist, ebenso wie es dereinst der Anfang einer solchen gewesen ist und sich auf primitiven Kulturstufen noch heute diese Stellung bewahrt hat. In der Ähnlichkeit, die in dieser Beziehung das Bewußtsein des Kindes mit dem des primitiven Menschen trotz aller auch hier nicht zu übersehender Unterschiede besitzt, liegt denn auch das zwingende Motiv dafür, daß gelegentlich ein einer höheren epischen Gattung angehörender

Stoff in der Kindererzählung wieder zum Märchen werden kann. Doch ist das weder ein Beweis, daß das Märchen überhaupt auf diesem Wege der Rückbildung entstanden sei, noch auch, daß in den Fällen, in denen wir einem und demselben Stoff sowohl in der Form der höheren epischen Dichtung wie in der des Märchens begegnen, jene erste die primäre sei. Vielmehr kann nicht minder ein ursprünglicher Märchenstoff unter der Einwirkung äußerer Bedingungen, besonders solcher, die mit der Entwickelung einer geschichtlichen Tradition verbunden sind, entweder nach seinem ganzen Inhalt oder in einzelnen seiner Bestandteile in die höheren epischen Formen übergegangen sein. Daß von diesen beiden möglichen Fällen der zweite im ganzen der häufigere und unter zweifelhaften Umständen der wahrscheinlichere ist, dies ergibt sich aber aus dem Vorherrschen der Märchendichtung bei primitiveren Völkern und aus den bei ihnen zu beobachtenden direkten Übergängen zu Stammessagen, in die neben den fortan bestehen bleibenden Märchenmotiven dunkle Erinnerungen an Wanderungen der Völker und an Helden der Vorzeit verwebt sind, sowie aus der überaus häufigen Aufnahme völlig märchenhafter Züge oder einzelner Märchenepisoden in das ausgebildete Epos. Man denke nur an die noch völlig zwischen Märchen und Sage mitteninne stehende Epik der Serben und Kirgisen oder auch auf einer höheren Stufe epischer Kunst an die Märchenepisoden der Odyssee.

Indem zwischen dem Märchen und den in der Entwickelung der Gattungen der Dichtung nach ihm kommenden Formen der poetischen Erzählung die Sage ein wichtiges Mittelglied bildet, kann nun auch sie sowohl in der allgemeinen Volksüberlieferung wie in Erzählungen vorkommen, die sich lange vor ihrer etwaigen schriftlichen Fixierung mit mannigfachem Wechsel der Form und nicht selten mit mannigfachen Variationen des Inhalts in der mündlichen Tradition fortpflanzen Oder sie kann als reine Kunstdichtung entstehen, die entweder

an die überlieferten Stoffe sich anlehnt oder vollkommen freie Erfindung ist, die nur in ihrer Form jene im Volke lebenden Erzählungen nachahmt. In allen diesen Fällen ist aber das Märchen von der Sage und ihrer Nebenform, der Legende, durch Merkmale geschieden, die es an sich schon als die ursprünglichere Form erscheinen lassen. Was das Märchen erzählt, ist überall und nirgends geschehen. Es fehlen ihm die Beziehungen auf Ort und Zeit, soweit sich solche nicht in dem Kolorit der allgemeinen Kultur verraten, der der Ursprung oder die spätere Gestaltung des Märchens angehört. In der Verknüpfung der Ereignisse folgt aber dieses nicht den Gesetzen der Wirklichkeit, sondern den Eingebungen der von den Affekten der Freude an Glück und Glanz und der Furcht vor dem Unheimlichen erregten Phantasie. So gibt es denn auch keine Grenze, die hier den Menschen von den durch die Phantasie belebten Gegenständen seiner Umgebung trennt. Menschen verwandeln sich in Tiere und Tiere in Menschen, oder beide sogar in Steine und Bäume, und demnach können in dieser Zauberwelt nebeneinander Menschen, Tiere und gelegentlich selbst Pflanzen und andere Naturobjekte als redende und handelnde Wesen auftreten. Die Sammlungen der Volksmärchen wie die ihnen nachgebildeten Kunstdichtungen bieten hier eine Fülle von Beispielen. Nur weichen die letzteren nicht selten in doppelter Richtung von dem echten Volksmärchen ab. Bald nehmen sie bestimmtere Beziehungen auf Ort und Zeit auf und werden so zu Mischformen aus Märchen und Sage; bald verwenden sie die in dem echten Märchen nur sparsam vorkommende Belebung lebloser Natur- und selbst Kunstobjekte im Übermaß. Zur ersteren Gattung gehören viele Stücke aus Tausendundeiner Nacht samt ihrer das Ganze bereits in die Sphäre der Sage erhebenden Rahmenerzählung. Die zweite Form wird durch nicht wenige neuere Dichtungen, besonders auch solche des trefflichen Andersen vertreten. Ihnen gegenüber bilden die bekannten und zumeist in vielen Parallelen über andere

Länder verbreiteten Stücke der Grimmschen Sammlung, wie Rotkäppchen, Aschenputtel, Allerleirauh, Dornröschen und viele andere treffende Beispiele echter Märchendichtung. Daß das Volksmärchen diese Züge des reinen Märchens treuer bewahrt hat als die Kunstdichtung, ist wohl weniger in dem individuelleren Ursprung der letzteren als vielmehr darin begründet, daß der Stoff solcher Volksdichtung in den Umwandlungen, die er bei der Tradition von einem Erzähler zum anderen erfährt, weit mehr den allgemeinen Bedingungen sich anpassen muß, unter denen die aller Schranken spezifischer Bildungseinflüsse ledige Phantasie eines Volkes steht. Dieser Zustand ist aber in der Phantasie des Kindes am meisten verwirklicht, weil diese am wenigsten von den besonderen geschichtlichen Einflüssen berührt wird, die die Erhebung des Märchens zur Sage veranlassen. Darum trägt das echte Märchen den Namen „Kindermärchen“ im Grunde zu Unrecht. Denn seine Übereinstimmung mit der kindlichen Phantasie ist nur eine Folge jener Anpassung an die allgemeinsten, von besonderen Bildungseinflüssen unabhängigen Bedingungen, unter denen die Volksphantasie steht. Darum kann ja auch der erwachsene und vor allem der gebildete Mensch so gut wie das Kind den Zauber des Märchens genießen, nicht weil er, wie das eine verbreitete Meinung ist, seine Phantasie künstlich auf die Stufe des Kindes zurückversetzt, sondern weil er sich an ihrem freien Spiel erfreut, bei dem er des Zwanges entledigt ist, den Wirklichkeit und Reflexion sonst auf ihn ausüben.

II

Vom Märchen scheidet sich nun die Sage durch die Beziehung der erzählten Begebenheiten auf einen bestimmten Ort und eine bestimmte Zeit, wozu als drittes Merkmal auch noch die Beziehung auf wirkliche Persönlichkeiten der Geschichte hinzutreten kann. Doch dieses letztere ist zwar ein sehr häufiges, aber es ist keineswegs ein notwendiges. Vielmehr ge-

nügen Ort und Zeit, wenn sie auch nur als allgemeine geschichtliche Orientierungspunkte gegeben sind, vollständig, um der Erzählung den Charakter einer gewissen historischen Glaubwürdigkeit zu verleihen. Gesteigert wird dann diese noch dadurch, daß im Hintergrund der Sage in der Tradition fortlebende Ereignisse stehen. So würden die Beziehungen auf die Kämpfe um Troja in dem griechischen oder die auf die Burgunden und Hunnen in dem deutschen Epos der Erzählung den Charakter der Sage verleihen, auch wenn keiner der Fürsten, die nach Troja zogen, und keiner der Helden der Nibelungensage jemals gelebt haben sollte. Die Sage kann demnach vollkommen erdichtete Ereignisse berichten, und ihre Helden können ganz und gar erfunden sein, der Umstand, daß sie sich als Erzählung eines der Geschichte angehörenden Ereignisses gibt, genügt vollständig, um sie vom Märchen zu scheiden. Dagegen hat sie mit diesem noch jene Kausalität des Zaubers gemein, die auch hier im Grunde nichts anderes als die Projektion der eigenen Wünsche und Befürchtungen in die Begebenheiten ist. Nur zieht allerdings der Schein des Geschichtlichen, den sich die Sage gibt, dieser Phantastik des Zaubers engere Schranken. Die Tierverwandlungen und die grotesken Naturwunder treten zurück gegen die mit den Vorstellungen der Wirklichkeit eher vereinbaren Talismane und Amulette der von dämonischen Wesen geschmiedeten Zauberwaffen, der Zaubermittel, die den Körper unverwundbar machen und der Seele magische Kräfte verleihen. So werden in der Sage zumeist nur Erscheinungen, wie sie auch das wirkliche Leben bietet, ins Wunderbare gesteigert, und insonderheit der Sagenheld selbst besitzt nur die allgemein menschlichen Eigenschaften in einem die natürlichen Grenzen menschlicher Kraft ins Ungeheure überschreitenden Maße. Diese Tendenz, die im Märchen unbeschränkt waltende Macht der Phantasie auf eine Steigerung natürlicher Eigenschaften zu beschränken, erscheint so als eine unmittelbare Folge jener Beziehung der Sage auf bestimmte Länder und

Zeiten, auf geschichtliche Ereignisse und Persönlichkeiten. Sie führt damit aber zugleich zu einer energischeren Ausbildung der persönlichen Eigenschaften des Sagenhelden. Bietet auch der Märchenheld schon in den typischen Figuren des Starken und des Schlauen die ersten Anfänge einer solchen Charakteristik, so bleibt er doch im übrigen weit mehr ein Spielball äußerer Zauberkräfte, als daß er selbsttätig die Handlung bestimmte. Ganz anders der Sagenheld, in dem sich nicht nur jene allgemeinen Typen in der mannigfaltigsten Weise individualisieren, sondern der vor allem auch ungleich mehr durch sein eigenes Handeln in die Ereignisse eingreift. Mit dieser zunehmenden Vermenschlichung des Helden geht die Scheidung von der Tierwelt, wie sie schon in dem Schwinden der höchstens in spärlichen Märchenresten stehen gebliebenen Tierverwandlungen sich ausspricht, Hand in Hand. Die Tiere werden, indem auch sie die Wirklichkeit nur in einer phantastisch gesteigerten Form spiegeln, zu treuen und durch die Zauberkräfte, mit denen sie gleichfalls ausgestattet sind, hilfreichen Begleitern des Menschen, unter ihnen vor allem das Roß des Helden, oder sie werden zu furchtbaren von ihm bekämpften Ungeheuern, in deren Schlangen- und Vogelgestalten die alten Seelendämonen noch fortleben.

Wie das Märchen, so ist schließlich auch die Sage ebensowohl in der Form der Volksdichtung wie als individuelle Kunstdichtung möglich. Aber die im ganzen höhere Stufe der Kultur und die geschichtliche Perspektive, die die Sage im Gegensatz zum Märchen eröffnet, begünstigen hier eine engere Verbindung der Kunstdichtung mit der in der Tradition lebenden Volkssage und eine dichterische Fortbildung und Umwandlung der letzteren, wie sie bei der scharfen Sonderung des Volksmärchens von der dieses nachahmenden Kunstdichtung bei weitem nicht in gleichem Maße besteht. Der in der allgemeinen Überlieferung lebende Sagenstoff pflegt freilich so gut wie der des Märchens zunächst ein einzelnes Ereignis zu

sein. Die von Mund zu Mund sich fortpflanzende Sage behandelt ein eng begrenztes Thema, sie erzählt einen an einen bestimmten Ort gebundenen oder in eine bestimmte geschichtliche Umgebung versetzten phantastisch ausgeschmückten Vorgang. Aber indem gewisse über längere Zeiten sich erstreckende Ereignisse und einzelne sagenhafte Persönlichkeiten eine größere Zahl solcher Erzählungen verknüpfen, regen sie die Phantasie des Dichters an, diese zunächst wohl nur äußerlich zusammengehaltenen Stücke zu einer Einheit zu verbinden und ihnen eine rhythmisch und melodisch zu gesteigertem Eindruck erhobene künstlerische Form zu geben. Ob es ein einzelner Dichter ist, der in dieser Weise einen zusammenhängenden Sagenstoff gestaltet, oder ob aus den Liedern vieler Rhapsoden schließlich wiederum durch die endgültige Bearbeitung eines einzelnen das Ganze sich mehr mosaikartig zusammensetzt, ist für den allgemeinen Charakter des letzteren gleichgültig. Das Wesentliche, das hier die zum Epos werdende Sage von dem Märchen scheidet, ist eben dies, daß die Sage an bestimmte Ort- und Zeitbeziehungen und in ihren höheren Formen an bestimmte der Geschichte zugezählte Helden gebunden ist und dadurch bereits das Motiv zur Zusammenfügung einer Menge auf den gleichen Ort, die gleiche Zeit und vor allem auf die gleichen Helden bezogenen Sagenstoffe in sich schließt, damit aber auch eine ungleich eingreifendere dichterische Verarbeitung herausfordert.

Als das Material solcher Verarbeitung dienen jedoch sichtlich nicht bloß jene überlieferten und zum Teil selbst schon märchenhaft umgestalteten Erinnerungen, sondern auch die im Volke gleichzeitig lebenden Märchenstoffe, die der Sage inkorporiert und dadurch aus jener ursprünglichen Beziehungslosigkeit zu Zeit und Raum gelöst werden. Ein sprechendes Zeugnis dafür ist die Tatsache, daß nunmehr in die Sage zahlreiche Züge eingehen, die auch nach dieser Aufnahme in einen epischen Sagenzyklus ihren märchenhaften

Charakter beibehalten, nur daß auch dieser, gemäß der Stimmung einer kriegerischen Umgebung und der höheren Kultur, der der epische Sänger angehört, auf einen erhabeneren Ton abgestimmt ist. Hierdurch erklärt es sich auch, daß jene Zauberwelt des ursprünglichen Märchens in den vereinzelten Volkssagen, obgleich ihnen dem epischen Sagenzyklus gegenüber im allgemeinen die größere Ursprünglichkeit zugeschrieben werden muß, doch eine viel geringere Rolle spielt als in dem kunstmäßig ausgebildeten Epos. Die Einzelsage entfernt sich oft nur wenig von dem Boden des geschichtlich Möglichen. Ihre mythologischen Ingredienzien sind zumeist die der niederen Gattung. Es sind die Geister, die in einsamen Burgen ihr Wesen treiben, die Wald- und Bergdämonen und die Zaubermittel der Beschwörungen und Amulette, die in dem Volksglauben heute noch ihre Rolle spielen. Erst in dem Sagenzyklus, der die Schicksale von Helden und Heldengeschlechtern poetisch verherrlicht, steigern sich mit der Größe der Aufgabe die Mittel, deren die dichterische Phantasie bedarf, um die Ereignisse in eine das Maß des alltäglichen Lebens überragende Höhe zu heben. Damit steigern sich notwendig auch die Ansprüche an die Zauberwelt, die den Hintergrund der bereits vom ersten Dämmerlicht der Geschichte beleuchteten Handlungen bildet, auf dem sich das durch diesen weiteren historischen Horizont schon vergrößerte Bild der Helden und ihrer Taten bewegt. So nimmt hier der in der Einzelsage nicht selten zu einem kümmerlichen Rest geschwundene mythologische Apparat immer mächtigere Formen an. Die Geister und Dämonen der Einzelsage mit ihrem auf den momentanen Eindruck des Unheimlichen oder Überraschenden gestimmten Eintagsleben genügen der dichterischen Phantasie nicht mehr. An die Stelle jener an Zahl unbegrenzten, aber eines individuellen Charakters entbehrenden Zauberwesen treten die persönlichen Götter, wie sie indessen im Kultus zur Herrschaft gelangt sind und unter dessen Einfluß jene niedere Dämonenwelt mehr und

mehr zurückgedrängt haben. Sie mischen sich nun in die Kämpfe der menschlichen Helden, womit sich dann dieses von der epischen Sage entworfene Bild auf die Götterwelt selbst überträgt. In der epischen Ausgestaltung der Göttersage wiederholt so die dichterische Phantasie gerade hier, wo sie wiederum den geschichtlichen Boden ganz unter sich verliert, das in ort- und zeitloser Phantastik schweifende Märchen auf einer höheren Stufe. Hiermit kehren nun aber auch vornehmlich in der Göttersage die alle Grenzen überschreitenden Zauberwirkungen wieder, die das Märchen in seinen noch durch keine Bande einer geschichtlichen Wirklichkeit gefesselten, nur von dem schrankenlosen Walten der Phantasie eingegebenen Gebilden geschaffen hat. So verliert die Göttersage wieder den Charakter der eigentlichen Sage. Auch sie schwebt nun über Raum und Zeit, als ein Geschehen, das sich überall und nirgends ereignet, und das eben dadurch seine Wiederholung im Kultus herausfordert, eine Nachahmung, hinter der allezeit das dem Zauber immanente Motiv steht, auf den Nachahmenden selbst die Zauberkräfte zu leiten, die den göttlichen Wesen zugeschrieben werden. Nur darin, daß die Göttergeschichte mit einzelnen bevorzugten Helden, die in die geschichtliche Vergangenheit des Volkes verlegt werden, in Verbindung tritt, schiebt sich zwischen die Götter- und Heldensage in der Heroensage ein Zwischengebilde ein, das, an den Eigenschaften beider teilnehmend, Übergänge vermittelt und die Grenzen zwischen ihnen um so zweifelhafter machen kann, als die Grenzen zwischen den Heroen und den Göttern selbst unsichere zu sein pflegen. Indem nun aber die Göttersage überall da, wo sie solcher Beziehungen zu menschlichen Helden und durch sie der Verbindungen mit irgendeiner sagenhaften Vorgeschichte entbehrt, den Charakter des Märchens mit allen seinen grotesken Zauberwundern auf einer höheren, die Züge des Märchens ins Ungeheure steigernden Stufe wiederholt, wird der Ausdruck „Sage“ besonders da, wo selbst die Bestandteile der Heroen-

sage aus ihr verschwinden, immer unanwendbarer. Ebenso entfernt sie sich sowohl durch den Schauplatz ihrer Handlung wie durch die Größe der Göttergestalten und endlich durch die von dem Sagenzyklus herübergenommene Verknüpfung der geschilderten Vorgänge von dem in allen diesen Beziehungen auf einer primitiven Stufe verbliebenen Märchen. Demgemäß pflegt man denn auch beiden, der Helden- und Heroensage auf der einen und dem Märchen auf der anderen Seite, den Göttermythus als eine dritte Form der Volksdichtung gegenüberzustellen, die mit der Sage die Verbindung zu einem epischen Ganzen, mit dem Märchen das freiere Spiel der Phantasie und die Entrückung über die Schranken von Raum und Zeit gemein hat, über beide aber durch ihren erhabeneren Inhalt emporragt. Damit pflegt man dann aber auch noch die weitere Voraussetzung zu verbinden, der auf solche Weise gleichzeitig zwischen und über jenen anderen Formen stehende Göttermythus sei die ursprüngliche Quelle beider, indem der Mythus zur Sage werde, sobald er zu bestimmten Landschaften und historischen Erinnerungen mit den dazugehörigen Begebenheiten in Beziehung trete. Dagegen soll er zum Märchen hinabsinken, wenn sich die Mythenerzählung zur Stufe der kindlichen oder der ihr ähnlichen naiven Volksphantasie herablasse. Diese Annahme gründet sich aber auf mythologische und ästhetische Voraussetzungen, die allen Gesetzen psychologischer Wahrscheinlichkeit widerstreiten, und die geschichtlich mit einem gewissen Schein der Wahrheit nur dann aufrechterhalten werden können, wenn man die historische Entwickelung überhaupt erst bei dem Punkte beginnen läßt, bis zu dem im allgemeinen die Tradition der Kulturvölker zurückreicht. Auf diese Weise kommt man dann zu der Vorstellung, alle Mythologie habe mit einem Göttermythus begonnen. Aus ihm sei durch die Aufnahme geschichtlicher Erinnerungen die Sage, und aus beiden sei dann wieder durch eine mit dem Verfall des Götterglaubens Hand in Hand gehende Degeneration

das Märchen entstanden. So bewegen sich hier Mythus wie Dichtung in absteigender Richtung. Der den Mythus und die älteste Dichtung beherrschende Glaube an erhabene Himmelsgötter soll auf der einen Seite der Heldensage Platz machen, in der die Götter in ihrer Größe mehr und mehr auf das menschliche Maß herabsteigen, und auf der anderen soll er in dem aus dunkeln Erinnerungen an die einstige Helden- und Götterwelt und aus willkürlichen phantastischen Einfällen zusammengesetzten Kindermärchen ausklingen. In dieser nach zwei Seiten hin rückwärts gerichteten Entwickelung erblickt man dann zugleich einen unmittelbaren Ausdruck der Tatsache, daß überall, wo sich dieser Prozeß in der Geschichte verfolgen ließ, mit dem schwindenden Götterglauben auch der Göttermythus allmählich verblaßt oder höchstens in den nie ganz erlöschenden niederen Dämonen- und Zaubervorstellungen noch fortlebt. Doch so unzweifelhaft solche Erscheinungen regressiver Entwickelungen vorkommen, und so wahrscheinlich es daher ist, daß, ähnlich wie sich alte Kultformen in bedeutungslos gewordenen Bräuchen erhalten, so auch gelegentlich in zerstreuten Einzelsagen und Märchen Reste einer vormaligen höheren Mythologie anzutreffen sind, so unmöglich ist es, daß mit einem solchen höheren Göttermythus die mythologische Entwickelung begonnen habe. Der Annahme, die Sagen- oder Märchendichtung führe überall auf jenen als die ursprünglichere mythologische Form zurück, widersprechen aber nicht nur die zahlreichen Volksdichtungen dieser Art, die eines mythologischen Zusammenhangs völlig entbehren, sondern dem widerspricht vor allem auch die Mythendichtung primitiver Völker. Hier fallen Naturmythus und Naturmärchen völlig zusammen. Einen Göttermythus gibt es überhaupt nicht, oder wenn man von ihm reden wollte, so würde man als solchen nur gewisse Märchen und Märchenzyklen bezeichnen können, die sich ganz in jener niederen Sphäre phantastischen Zaubers bewegen, wie sie unseren Zaubermärchen noch eigen ist, und wie ja eben

auch die Kulte solcher Völker den Zauberbräuchen, die in dem Aberglauben der Kulturvölker als Reste früherer ausgebildeterer Kulte vorkommen können, verwandt sind.

Nehmen wir zu diesen ethnologischen Tatsachen die mannigfachen Spuren, die uns auch in den Göttermythen der Kulturvölker als Hinweise auf einen ursprünglicheren, den Märchencharakter noch ausgesprochener an sich tragenden Zustand des Mythus begegnen, so wird jene naturmythologische Theorie eines anfänglichen Göttermythus, aus dem durch eine Art fortschreitender Degeneration die niedereren Formen mythologischer Dichtung hervorgegangen seien, unwiederbringlich zerstört. Vielmehr eröffnet sich uns der Ausblick auf eine auf- und eine absteigende Phase mythologischer Entwickelung, die sich in der Mythenerzählung wie im Kultus sowohl in dem Nebeneinander der Kulturstufen wie in dem den Zeugnissen der Überlieferung zu entnehmenden Nacheinander der Zustände erkennen lassen. Freilich bringen es dabei zugleich die wesentlich abweichenden Bedingungen der gesamten geistigen Kultur, die diese Entwickelung begleiten, mit sich, daß weder die uns heute gegebenen Zustände niederer Rassen als ganz übereinstimmend mit den ursprünglichen der Kulturvölker, noch daß vollends die aufsteigenden Phasen in der Entwickelung der letzteren als übereinstimmend mit den absteigenden gelten können. Was den primitiven Zustand gegenüber dem späteren, abgesehen von der Fülle der sonstigen Kultureinflüsse, hier vor allem kennzeichnet, das ist die enge Beziehung, in der im primitiven Glauben der in Zaubermärchen und einzelnen märchenhaften Sagen niedergelegte mythologische und poetische Inhalt zu dem Kultus und den einzelnen Zauberriten tritt, die das Tun und Lassen des Naturmenschen auf Schritt und Tritt begleiten. Je inniger diese Kultelemente mit den primitiven Mythenerzählungen teils ihrem unmittelbaren Inhalte nach, teils in ihrer allgemeinen Gesinnung zusammenhängen, um so mehr überträgt sich natur-

gemäß auch der Glaube an die Wirksamkeit der einzelnen Riten auf die Mythenerzählungen. So sehr diese daher in ihrem ganzen Kolorit dem Volksmärchen der Kulturvölker gleichen mögen, das Motiv des Glaubens unterscheidet viele von ihnen mindestens ihrem Hauptinhalte nach. Freilich gilt das nicht von jeder einzelnen derartigen Erzählung. Dem widersprechen schon die zahlreichen Varianten, die in der Regel umlaufen, und die die willkürliche Weiterdichtung und Ausschmückung zu deutlich verraten, als daß nicht von Anfang an vieles ganz und anderes wenigstens zum Teil als freie Dichtung gelten müßte. Vielmehr ist es auch hier nicht sowohl der einzelne Zug als der ganze Charakter der Erzählung, durch den diese als ein Bild der Weltanschauung des Naturmenschen erscheint. Mit der Loslösung von der letzteren gehen denn auch alle diese Formen der Erzählung eines mythischen oder im Geiste der mythenbildenden Phantasie erdichteten Inhalts sichtlich mehr und mehr in eigentliche Dichtungen über, die mit dem Mythus fortan nur noch die Eigenschaften gemein haben, die den Schöpfungen der Phantasie überhaupt zukommen. Dazu gehört aber innerhalb der ganzen Entwickelung der mythologischen Dichtung und ihrer späteren Nachwirkungen insbesondere auch der Zauber, der, abgesehen von dem ihn etwa begleitenden Glauben an seine Wirklichkeit, eben nichts anderes als ein willkürliches, von den Affekten der Furcht und Hoffnung getragenes Spiel der Phantasie ist, und für dessen äußere Erscheinungsformen es daher vollkommen gleichgültig ist, ob er ganz oder teilweise geglaubt, oder ob er bloß als eine dichterische Erfindung angesehen wird.

Sind nun aus diesem Grund, nicht minder wie infolge der oben erörterten engen Verwebungen beider, die Grenzen zwischen Mythus und Dichtung fließende, so scheitert auch jene angeblich direkt aus dem Mythus in die Dichtung führende Reihe der Begriffe Göttermythus, Heroensage und Märchen im Hinblick auf das tatsächliche Verhältnis der gewöhnlich zu ihnen

gezählten Formen der Erzählung. Erstens gibt es keinerlei äußere Kriterien, durch die sich die Dichtung von der unter ihrer Mithilfe zustande gekommenen mythologischen Form scheiden ließe. Der Göttermythus kann sowohl die Form des Märchens wie die der Sage besitzen; und eine dieser beiden Formen besitzt er immer. Wo die selbst der theogonischen Sage zumeist eigene, wenn auch noch so unbestimmte Beziehung auf Raum und Zeit fehlt, da wird eben der Mythus zum reinen Zaubermärchen, für das die hier in den meisten Fällen vorkommende Steigerung ins Gewaltige und Übermenschliche oder die Verlegung über die Erde und unter die Erde, deren sich auch das gewöhnliche Märchen bedienen kann, keinerlei Unterscheidungsmerkmal abgibt. Zweitens ist der Glaube an die Wahrheit des Mythus ein subjektives, vor allem von den Beziehungen zum Kultus abhängendes Merkmal, das für den objektiven Inhalt des Erzählten nach keiner Richtung maßgebend sein kann, und über dessen Vorhandensein wir bei den namentlich aus älterer Tradition stammenden Mythen oft nicht mehr urteilen können. Ob die nordischen Skalden den Inhalt der Eddalieder, die sie poetisch geformt, durchweg geglaubt haben, darf man gewiß bezweifeln. Anderseits kann das Märchen, das einem Kinde erzählt wird, für dieses heute noch als eine irgend einmal geschehene Wirklichkeit gelten. Fassen wir alle die Formen der Erzählung, deren Inhalte überhaupt mythologische Vorstellungen bilden, unter dem allgemeinen Begriff des *Mythus* zusammen, so kann daher dieser in den beiden Gestalten des *mythologischen Märchens* und der *mythologischen Sage* auftreten. Der Göttermythus ist aber keine dritte Gattung neben ihnen, sondern er ist entweder Märchen oder Sage oder er kann aus beiden gemischt sein.

III

Als eine für die Entwickelung des Mythus besonders wichtige Unterart der Sage tritt uns endlich in der Mythendichtung

der verschiedensten Länder und Zeiten die Legende entgegen. Der heutige Gebrauch des Wortes schwankt zwischen einer engeren und einer weiteren Bedeutung. Nach seinem ursprünglichen Sinn bezeichnet es die Lebens- und Leidensgeschichte der christlichen Märtyrer, die an den nach ihnen benannten Jahrestagen in der Kirche verlesen wurde und eben daher ihren Namen erhielt. In der vergleichenden Mythologie hat man diesen Begriff nicht selten beträchtlich erweitert, indem jede mögliche Mythenerzählung, mag sie nun die Märchen- oder die Sagenform haben, mit diesem Namen belegt wurde. So scheint es bisweilen, als wenn sich die „Legende" zu einer Art von Oberbegriff zu Märchen und Sage entwickeln wollte. Aber so wenig man von einem allgemeinen Standpunkte aus das Gebiet der Legende auf die Geschichten der christlichen Heiligen zu beschränken braucht, sondern den gleichen Namen mit Recht auf die uns in allen Mythologien begegnenden Erzählungen von ähnlicher Bedeutung übertragen kann, so wenig zweckmäßig dürfte doch eine Erweiterung des Begriffs sein, bei der dieser gerade das Merkmal verliert, das den Hauptwert der Legende ausmacht, und durch das sie sich von den anderen Formen der Mythenerzählung wesentlich scheidet. Dieses Merkmal liegt bei der Heiligenlegende in dem erbaulichen Zweck und in der damit zusammenhängenden Beziehung zum Kultus. Die Heiligenlegende ist ein religiöser Mythus. Ihr Träger ist eine Persönlichkeit, die in ihrem Leben und Leiden den im Kultus enthaltenen religiösen Glaubensinhalt nach einer bestimmten Seite zum Ausdruck bringt, so daß dieses Leben und Leiden für den Gläubigen selbst eine vorbildliche Bedeutung gewinnt. Darum ist die Legende eine Unterart der Sage. Aber der Held dieser Sage ist in der Regel keine durch überragende Stärke, durch Kämpfe und Siege glänzende Persönlichkeit, sondern er ist ein Held des Glaubens, der seine fromme Gesinnung durch standhaftes Ertragen von Verfolgungen und Leiden oder durch Handlungen aufopfernder christlicher Nächsten-

liebe betätigt. Die Züge der Heiligenlegende sind demnach die der spezifisch christlichen Tugenden. Aber wenn darum auch eine Legendendichtung in dieser besonderen Richtung außerhalb des Christentums nicht oder höchstens, wie in der indischen Legende, in verwandten Formen vorkommt, so ist doch jene Gattung von Heldensagen, in denen der Held die allgemein geschätzten Eigenschaften oder einzelne unter ihnen in idealer Vollkommenheit in sich verkörpert, und in denen er Taten vollbringt, die ihm nicht bloß die Bewunderung, sondern dauernde Dankbarkeit noch des lebenden Geschlechtes sichern, in jedem Volke von den primitivsten bis zu den höchsten Stufen der Kultur verbreitet. Man wird daher den Begriff der Legende in dem Sinne erweitern können, daß man ihn auf diese besondere, für die religiöse Entwickelung des Mythus vorzugsweise wichtige Gattung von Sagen anwendet, bei der vor allem jenes Gefühl der dauernden Dankbarkeit gegenüber dem Helden diesen zum Gegenstand eines Kultes macht, der gemäß der allgemeinen Wirkung, die der Kultus auf die Erzeugnisse der mythenbildenden Phantasie ausübt, den Glauben an die Wirklichkeit solcher Helden und ihrer Taten sichert. In diesem Sinne tragen nicht bloß in Griechenland viele Herakles- und Theseussagen oder in Rom die Sagen über die Gründer und ersten Könige oder auf germanischem Boden die Odin- und die Baldersagen den Charakter von echten Legenden, sondern schon bei den Naturvölkern begegnen uns in den sogenannten „Heilbringersagen“ Mythen, die im wesentlichen dieser Bedeutung entsprechen. Freilich richten sich dabei die von der Legende verherrlichten Eigenschaften ganz und gar nach der Stufe und dem Inhalt der jedesmaligen Kultur, und indem auf einer ursprünglicheren Stufe der Gesittung diese Eigenschaften mit denen der physischen Stärke und jener Gewalt über die Mittel des Zaubers zusammenfallen, die den Sagenhelden überhaupt auszeichnen, stimmt hier die Legende in wesentlichen Zügen noch mit der gewöhnlichen Sage überein. Als be-

zeichnendes Merkmal bleibt aber immerhin, daß der Held der Legende entweder als der Stammvater oder als der einstige Wohltäter der lebenden Geschlechter betrachtet und daher teils in den allgemeinen Kultus aufgenommen teils in besonderen Kultfesten gefeiert wird.

In den mythologischen Überlieferungen und Dichtungen der Völker pflegen nun die drei Formen des Mythus, die so durch bestimmte, wohl definierbare Merkmale zu scheiden sind, teils gesondert, teils in mannigfachen Verbindungen miteinander vorzukommen. So sind die zahlreichen in der Dichtung und bildenden Kunst bewahrten Einzelerzählungen der griechischen Mythologie echte Mythenmärchen, und in mannigfachen Erwähnungen und Episoden sind solche in die Heldensage der homerischen Epen verwebt. Noch in den Ausschmückungen und Zudichtungen, die sie in den poetischen Bearbeitungen erfahren haben, bewahren sie meist durch die Form der isolierten, höchstens äußerlich mit einem epischen Ganzen verbundenen Einzelerzählung, sowie besonders in der Vorherrschaft der phantastischen Zauberverwandlungen den Charakter des Märchens. Diesem steht dann auf der einen Seite die Heldensage mit dem historischen Hintergrund der Stammesfehden gegenüber. Auf der anderen erheben sich die Legenden der Städtegründer und der Kulturheroen, die als die Wohltäter der späteren Geschlechter gepriesen werden. Sie zeigen dann sowohl in der relativen Abgeschlossenheit der Einzelerzählungen wie in der Neigung zu phantastischer Ausschmückung gegenüber der sonstigen Heldensage unverkennbar wieder eine größere Annäherung an die Märchenform. Diese Eigenschaft ist wohl eine Folge des der Legende immanenten Strebens, ihren Helden mehr noch, als es die Sage tut, über das gewöhnliche Maß menschlicher Größe emporzuheben. Dadurch rückt die Legende in größere Nähe zum sogenannten Göttermythus oder, wie wir diesen nach seiner ursprünglichen Bedeutung richtiger nennen, zum Göttermärchen. Durch die Erhebung der Helden der

Legende zu Göttern können endlich beide Formen unmittelbar ineinander übergehen.

So schließt sich in gewissem Sinne in der Legende die Entwickelungsfolge der mythischen Formen zu einem Kreise. Ist die Legende eine durch den ethischen Charakter und die kultische Bedeutung des Helden bedingte höhere Entwickelung der Sage, so trägt sie doch eben infolge dieser Beziehungen zum Kultus gleichzeitig in größerem Maße die Tendenz zu märchenhafter Phantastik in sich. Dabei überragt sie aber gleichwohl selbst die Sage in derjenigen Eigenschaft, die das Märchen unter allen Formen am frühesten verliert: in dem subjektiven Vertrauen in die Glaubwürdigkeit der Tradition. Schon bei primitiven Völkern gilt nicht selten der Inhalt des eigentlichen Märchens als eine Erfindung, die zwar in ihren noch so phantastischen Zauberverwandlungen in der Regel nichts schildert, was nicht an sich für möglich gehalten würde, die aber doch in der vorgetragenen Form nicht geglaubt wird. Demgegenüber bilden die Stammes- und Kultlegenden ein auch in der Überlieferung treuer bewahrtes Gut, dessen Glaubwürdigkeit nicht leicht angetastet wird. Diese Eigenschaft hat zuweilen selbst die Mythologen verführt, hinter solchen Legenden einen geschichtlichen Kern, die Gestalt eines wirklichen „Heilbringers“ zu vermuten. Selbst hinter dem Raben der Indianer der pazifischen Küste Amerikas oder hinter dem großen Hasen der Algonkinvölker würde sich dann möglicherweise irgendein menschlicher Held oder Erfinder in märchenhaften Umhüllungen verbergen. Aber was, wie Usener schon angedeutet hat, von der ungeheuren Mehrzahl der christlichen Heiligen gilt[1], das gilt erst recht von diesen legendarischen Helden der Naturvölker: sie sind, so gut wie der Mythus vom goldenen Zeitalter, Projektionen der eigenen Wünsche oder des Dankes für genossene Güter in den Mythus. In dem Augenblick, wo

[1] Usener *Götternamen*, S. 116ff.

sich diese Wunsch- und Dankgefühle in einer Märchen- oder Sagengestalt verkörpern, da wird diese Gestalt zum Helden einer Legende, ob nun dieser Held unter dem Einfluß totemistischer Vorstellungen ein Tierahne, oder ob er auf der Grundlage christlicher Vorstellungen ein kirchlicher Heiliger ist. Und wie derartige Analogien weit voneinander abliegende Stufen der Entwickelung auch in den übereinstimmenden Nebenmotiven zu verbinden pflegen, so wird diese trotz äußerer Verschiedenheit bestehende innere Gleichartigkeit der Helden der Legende durch die Tatsache beleuchtet, daß es keine mythische Form gibt, in der die Neigung zu burlesken Varianten so mächtig ist wie die Legende. Schon unter den Märchen der eingeborenen Amerikaner zählen die Märchenzyklen von legendarem Charakter die meisten Scherzmärchen, und fast regelmäßig pflegt hier der sonst als Heilbringer gefeierte Held zugleich die Zielscheibe des Spottes zu sein. Wie sehr übrigens der Mönchs- und der Volkswitz in der komischen Ausschmückung der Heiligenlegenden und in der Erdichtung eigens erfundener burlesker Spottlegenden gewetteifert haben, ist ja bekannt. Je fester das Überlieferte geglaubt wird, um so leichter reizt es dazu an, den Kontrast der Gefühle in dem Wechsel von Ernst und Scherz zu entladen. So ist die Scherzlegende eine treue Parallele zu der bei primitiven Völkern den Zaubertanz ablösenden burlesken Pantomimik oder auf späteren Stufen zu den Satyrspielen des griechischen Dramas oder endlich zu den komischen Episoden der mittelalterlichen Passionsspiele.

Die politische Bedeutung der Religion von Emesa

Von **Alfred von Domaszewski** in Heidelberg

Unter den vielen Rätseln der Kaisergeschichte, die durch die gänzliche Zertrümmerung der Überlieferung hervorgerufen sind, ist eines der größten die langdauernde Herrschaft orientalischer Frauen über das Reich. Denn der Zufall der Ehe, die Julia Domna mit Septimius Severus schloß, ist nur der Anlaß, der jene Frauen auf den Thron geführt hat. Was gab ihnen den geistigen Einfluß, den sie durch ein halbes Jahrhundert geübt, die Fähigkeit zu herrschen, die sie auf dem Throne bewiesen haben? Schon die Art, wie jene Ehe geschlossen wurde, läßt die alles bestimmende Macht der Zeit, die religiöse Bewegung, die den Orient durchdrang, erkennen. Denn mag auch die kluge Syrerin die herrschaftbedeutenden Aspekten ihrer Geburt nur ersonnen haben, um das Band mit dem Manne zu knüpfen, der den vornehmsten Kreisen des Senates angehörte[1], daß Severus selbst durch solche Vorstellungen beeinflußt werden konnte, zeigt, wie sehr auch er von jenem Glauben erfüllt war.[2] Der Befehl über die Legion Nordsyriens, den er am Ende der Regierung des Kaisers

---

[1] *Vita Severi* 3, 8 *deinde Lugdunensem provinciam legatus accepit: cum amissa uxore aliam vellet ducere, genituras sponsarum requirebat, ipse quoque matheseos peritissimus, et cum audisset esse in Syria quandam, quae id geniturae haberet, ut regi iungeretur, eandem uxorem petit, Iuliam scilicet, et accepit interventu amicorum* (vgl. *Religion d. r. Heeres* S. 121). *ex qua statim pater factus est.* Daß Caracalla im Jahre 188 geboren ist, worauf Dio 78, 6 führt, darf man doch nicht um eines so nichtigen Zeugnisses willen, wie *Vita Severi* 16, 3, verwerfen.

[2] Das einzige Gebäude, das Septimius Severus in Rom während seiner langen Regierung errichtet hat, ist das Septizonium. Nach Maaß' richtiger Erklärung des Namens war es ein Planetenhaus. Demnach trug die lange Fassade die Konstellation des Kaisers. Auch hierin ahmte der Kaiser den Augustus nach. Sueton Aug. 94. Beide wollten damit zeigen, daß das Fatum sie zur Herrschaft berufen habe.

Marcus geführt hat[1], hatte ihn notwendig in Berührung gebracht mit den Sitzen orientalischer Theosophie, und damals trat er auch in Beziehung zu dem Priesterhause von Emesa, so daß er im fernen Gallien späterhin die Ehe schloß mit der vom Schicksal gekrönten Frau. Warum aber gerade eine Frau aus diesem Geschlechte ihm die Bürgschaft zu bieten schien für sein eigenes hochgespanntes Streben, erklärt die überragende Stellung, die die Religion von Emesa seit langem im Osten Syriens besaß.

Avienus in seiner Übersetzung von Dionysius' Erdbeschreibung berichtet über die Religion von Emesa in einer Reihe von Versen, die in dem verkürzten Originale jetzt[2] fehlen, v. 1082ff.

Urbs mediis Apamea dehinc consistit in arvis,
et qua Phoebeam procul incunabula lucem
prima fovent, Emesus fastigia celsa renidet:
nam difusa solo latus explicat ac subit auras
turribus in caelum nitentibus: incola claris
cor studiis acuit, †amplius (<*vit*>*am pius* Heinse) *imbuit ordo;*
denique flammicomo devoti pectori Soli
vitam agitant: Libanus frondosa cacumina turget,
et tamen his celsi certant fastigia templi.
Hic scindit iuxta Tellurem glaucus Orontes,
nec procul Antiochi vagus interlabitur urbem,
praestringens undis Apamenae iugera glaebae.

[1] *Vita Severi* 3, 6 *legioni IV Scythicae dein praepositus est,* im Jahre 179. Das Standquartier der Legion ist nicht bekannt. Aber wahrscheinlich lag sie in Zeugma. Daß die Inschriften des Steinbruches von Énesh für das Standquartier beweisen sollen, wie Cumont sagt, *Bull. de l'acad. royale de Belgique* 1907, 569, ist ganz verkehrt. Über den Silvanuskult in diesen Steinbrüchen vgl. *Philologus* 1902, 5. Meine dort gegebene Erklärung der Bonner Inschrift C. XIII 8033 findet ihre Bestätigung in den Inschriften bei Cumont p. 562. 565.

[2] Die Anführung bei Stephanus s. v. Ἔμισα beweist, daß er die Verse noch las. Die Bearbeitung in christlicher Zeit hat die Erwähnung Emesas, das den ihr so verhaßten Sonnenkult verkörperte, tilgen müssen. Im Kampf zwischen Constantin und Licinius stritt das Christentum gegen den Sonnengott. Vgl. unten S. 232.

Der Zeitgenosse Hadrians[1] spricht hier zu uns, der Emesa in seinem Glanze kannte, und nicht der Nachdichter aus dem Ende des vierten Jahrhunderts. Soweit wir wissen, hat Hadrian die Hochburg orientalischen Sonnenkultes nicht betreten, obwohl er die Gefahr, die die Stadt in sich barg, wohl erkannte.[2] Sollte sie sich doch als das schwerste Hindernis seines Strebens erweisen, für den Osten eine hellenistische Einheit des Glaubens zu schaffen.[3] Avienus' Worte beleuchten das Wesen dieses orientalischen Priesterstaates, der ganz dem jüdischen gleicht. Ein mächtiger Priesterstand hat mit seinen Lehren das ganze Leben des Volkes erfüllt und ein theologisches System geschaffen.

Der genauer bekannte Kult von Petra lehrt uns[4], daß in diesen arabischen Sonnenreligionen neben dem im Steinbild verkörperten Bal noch ein weibliches Prinzip verehrt wurde, das mütterlich und jungfräulich zugleich gedacht wird, als *μήτηρ θεῶν* und *'Αθηνᾶ* in einem. In dem älteren Glauben Nordsyriens herrscht dagegen eine weibliche Gottheit, die mit der griechischen Aphrodite-Urania geglichene Astarte. Herodian 5, 6, 4 *Οὐρανίαν Φοίνικες 'Αστροάρχην ὀνομάζουσιν, σελήνην εἶναι θέλοντες.* Daß trotz der Eroberung Emesas durch die Araber der neue Sonnenkult die Urania nicht verdrängte, zeigt das Zeugnis des Malalas[5], nach dem um die Mitte des dritten Jahrhunderts der Priester der Aphrodite die Stadt gegen die Perser verteidigt. Im Kulte von Emesa stand demnach neben Elagabal auch Aphrodite-Urania und die *'Αθηνᾶ* genannte weibliche Gottheit der Araber.

---

[1] Vgl. meine Bemerkungen bei Wilhelm Weber *Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Hadrianus* S. 146f.

[2] Vgl. unten S. 228.

[3] *Röm. Mitt.* 17, 333 Anm. 7.

[4] Vgl. meine Darlegungen Brünnow-Domaszewski *Die Provincia Arabia* I 191.

[5] p. 296 ed. Bonn., vgl. unten S. 230 im Texte.

Als Kaiser Elagabal die Religion von Emesa zur allgemeinen des Reiches erhob, hat er nur folgerichtig die Verehrung jener beiden Göttinnen in den Kult aufgenommen. Aber die Astarte ist die Juno Caelestis genannte Gestalt dieser Gottheit, die bereits Septimius Severus zur allgemeinen Anerkennung im Reiche gebracht hatte.[1] Das römischem Glauben hochheilige Palladion des Vestatempels wird die Verkörperung der *'Αθηνᾶ*. Die Vereinigung der Juno Caelestis mit Elagabal wurde gemäß dem Wesen der severischen Dynastie, die aus einer gleichen menschlichen Ehe erwachsen war[2], als Theogamie begangen. Herodian 5, 6, 3 *ἔπαιζε δὲ γάμους οὐ μόνον ἀνθρωπείους ἀλλὰ καὶ τῷ θεῷ, ᾧ ἱεράτευε, γυναῖκα ἐζήτει· καὶ τῆς τε Παλλάδος τὸ ἄγαλμα, ὃ κρυπτὸν καὶ ἀόρατον σέβουσι Ῥωμαῖοι, ἐς τὸν ἑαυτοῦ θάλαμον μετήγαγε· καὶ μὴ κινηθὲν ἐξ οὗπερ ἦλθεν ἀπὸ Ἰλίου, εἰ μὴ ὅτε πυρὶ κατεφλέχθη ὁ νεώς, ἐκίνησεν οὗτος, καὶ πρὸς γάμον δὴ ἐς τὴν βασίλειον αὐλὴν τῷ θεῷ ἀπήγαγε· φήσας δὲ ἀπαρέσκεσθαι αὐτὸν ὡς πάντα ἐν ὅπλοις καὶ πολεμικῇ θεῷ, τῆς Οὐρανίας τὸ ἄγαλμα μετεπέμψατο, σεβόντων αὐτὸ ὑπερφυῶς Καρχηδονίων τε καὶ τῶν κατὰ τὴν Λιβύην ἀνθρώπων ... ἁρμόζειν τοίνυν λέγων ὁ Ἀντωνῖνος γάμον ἡλίου καὶ σελήνης τό τε ἄγαλμα μετεπέμψατο καὶ πάντα τὸν ἐκεῖθεν χρυσόν, χρήματά τε πάμπλειστα τῇ θεῷ ἐς προῖκα δὴ ἐπιδοῦναι ἐκέλευσε. κομισθέν τε τὸ ἄγαλμα συνῴκισε τῷ θεῷ, κελεύσας πάντας τοὺς κατὰ Ῥώμην καὶ Ἰταλίαν ἀνθρώπους ἑορτάζειν παντοδαπαῖς τε εὐφροσύναις καὶ εὐωχίαις χρῆσθαι δημοσίᾳ τε καὶ ἰδίᾳ ὡς δὴ γαμούντων θεῶν.* Mit dieser Götterehe hatte Elagabal das Gebäude seiner Universalreligion gekrönt[3], und zu dieser Festfeier ist auch Abercius aus Phrygien nach Rom geeilt[4], um dann die heiligen

---

[1] *Festschrift für Nöldeke* S. 861.

[2] Die Kaiser und Kaiserinnen galten selbst als die Verkörperungen dieser Gottheiten, *Religion d. r. Heeres* S. 73 ff.

[3] *Religion d. r. Heeres* S. 38.

[4] Dies hat Dieterich in allem Wesentlichen richtig gezeigt.

Stätten Syriens und Mesopotamiens bis an den Tigris, an dessen östlichem Ufer das Reich des Mithras beginnt, zu besuchen, wo überall die Sonnenreligion herrschte. Die πίστις[1], die ihn geleitet hat und ihm die freundliche Aufnahme bei Kultgenossen sicherte, ist eben die Religion von Emesa.

In Rom hatte Elagabal zwei Kultstätten geschaffen. Der kleine Tempel lag auf dem Palatin, Vita Heliogabali 1, 6 *Heliogabalus a sacerdotio dei Heliogabali, cui templum Romae in eo loco constituit, in quo prius aedes Orci fuit, quem e Suria advexit.* Die Stätte wird die Roma quadrata sein, der mundus der palatinischen Stadt.[2] Der andere Tempel lag in der Vorstadt, wo auch allein Raum war für das gewaltige Gebäude, Herodian 5, 6, 6 *κατεσκεύασε δὲ καὶ ἐν τῷ προαστείῳ νεὼν μέγιστόν τε καὶ πολυτελέστατον ... πύργους τε μεγίστους καὶ ὑψηλοτάτους κατασκευάσας.* Die Türme sind Ecktürme der Tempelfassade, wie an dem Sonnentempel zu Kasr Raba.[3]

Die Erhebung Elagabals zum Kaiser hat gerade da Widerstand gefunden, wo man es am wenigsten hätte erwarten sollen, bei den Legionen Nordsyriens, der III Gallica und der IV Scythica. Dio 79, 7 *Οὐῆρος ἐπιτολμήσας καὶ αὐτὸς τῇ μοναρχίᾳ ἐν τῷ τρίτῳ στρατοπέδῳ τῷ Γαλλικῷ, οὗ ἦρχε, καὶ Γέλλιος Μάξιμος ἐκ τῆς αὐτῆς αἰτίας, καίπερ ὑποστρατηγῶν*

[1] Die Lesung *πίστις* scheint mir den Vorzug zu verdienen, da im Gedicht kein Göttername genannt wird.

[2] Huelsen *Topographie* 1, 3, 43. Der Platz muß zum Bezirke des Kaiserpalastes gerechnet worden sein, da Herodian die Götterbilder ausdrücklich in den Palast übertragen werden läßt.

[3] Vgl. meine Aufnahmen in Brünnow-Domaszewski *Die Provincia Arabia* I 46 ff. Auf diese Analogie hat mich Puchstein aufmerksam gemacht. Vgl. auch die Verse des Avienus über den Tempel in Emesa. Nur von dem kleineren Tempel könnte die Säule stammen, auf der Studniczka *Röm. Mitt.* 16, 278 die Emesenische Trias erkannt hat. Aber es ist nicht recht begreiflich, wie die Säule sich erhalten haben soll. Vielleicht rührt sie von der statio der Emesener auf dem Forum selbst her, deren Schmuck viel älter sein dürfte, da Elagabal die Trias nicht erdacht hat. Vgl. über diese stationes zuletzt Huelsen *Röm. Mitt.* 20, 9.

ἐν τῇ Συρίᾳ τῇ ἑτέρᾳ (Syria Coele) *τοῦ τετάρτου τοῦ Σκυθικοῦ τείχους, ἐδικαιώθησαν. οὕτω γάρ που πάντα ἄνω κάτω συνεχύθη, ὥστε ἐκείνους τὴν ἔφεσιν τῆς ἀρχῆς τὸν μὲν ἐξ ἑκατοντάρχων ἐς τὴν γερουσίαν ἐσγραφέντα, τὸν δὲ ἰατροῦ υἱὸν ὄντα ἐς τὸν νοῦν ἐμβαλέσθαι. τούτους δὲ δὴ μόνους ὠνόμασα οὐχ ὅτι καὶ μόνοι ἐξεφρόνησαν, ἀλλ' ὅτι βουλῆς ἦσαν, ἐπεί τοι καὶ ἕτερός τις ἑκατοντάρχου υἱὸς*[1] *ἐπεχείρησε τὸ αὐτὸ ἐκεῖνο στρατόπεδον τὸ Γαλλικὸν συνταράξαι, καὶ μάλα ἄλλος τις ἐριουργὸς τὸ τέταρτον.* Die legio III Gallica hatte damals ihr Standquartier in der Nähe von Emesa, Herodian 5, 3, 9 *ἐγειτνίαζε δὲ τῇ πόλει ἐκείνῃ τότε μέγιστον στρατόπεδον, ὃ τῆς Φοινίκης προήσπιζεν.*[2] *ὕστερον δὲ μετηνέχθη, ὡς ἐν τοῖς ἑξῆς ἐροῦμεν.*[3] Wie gefährlich die Bewegung dieser Legion gewesen war, erkennt man daran, daß Elagabal sie zur Strafe für die Revolten auflöste.[4] Die Angabe Herodians über das Standquartier der legio III Gallica verdient vollen Glauben[5] und hat hohe politische Bedeutung. Denn es ist klar, daß dieser Priesterstaat in Emesa ebenso von einer Legion überwacht wurde, wie Jerusalem seit den Flaviern von der X Fretensis.[6] Und doch war es die III Gallica gewesen, die Elagabal zuerst anerkannt hatte, um von ihm abzufallen, als alle im Orient versammelten Heere des Westreichs sich für ihn erklärten. Es weist dies auf eine Spaltung in der Emesenischen Priesterschaft selbst hin.[7] Schon Maesa hatte die III Gallica gewonnen durch den

---

[1] D. h. es ist ein tribunus laticlavius primi pili filius, der ranghöchste Offizier der Legion nach dem Legaten. Vgl. *Bonner Jahrb.* 118, 172.

[2] Das ist eben die tertia Gallica, Dio 55, 22.

[3] Herodian 6, 4, 7; vgl. unten im Texte S. 229. [4] *C. I. L.* III n. 186.

[5] Das lehrt die Geographie. Das Lager bei Hemesa sperrt die ebene Straße, welche von Palmyra nach Tripolis führt, durch die natürliche Einsenkung im Norden des Libanon.

[6] Es liegt im Wesen von Hadrians Regiment, daß er die Vorsichtsmaßregel traf. Vgl. oben S. 225.

[7] Der Varius Avitus war erst vor kurzem zum Hohenpriester des Elagabal erhoben worden, *Rhein. Mus.* 58, 223.

Einfluß der Schutzverwandten ihres Hauses, die in der Legion dienten, Herodian 5, 3, 9 *ἦσαν δέ τινες ἐξ αὐτῶν καὶ πρόσφυγες οἰκεῖοί τε τῆς Μαίσης.*[1] So mochten sich andere Priester Emesas besser zur Herrschaft berufen glauben als den Knaben der Soemias.[2]

Als der letzte Sprosse des Hauses, der zur Herrschaft ganz unfähige Severus Alexander, den orientalischen Boden betrat, um die Perser zu bekriegen[3], regte sich von neuem der Abfall. Diese Empörung trägt schon in dem Namen des Prätendenten den religiösen Ursprung an der Stirne. Nach Herodian 6, 4, 7 waren zwei Revolten eingetreten: *ἐγένοντό τινες καὶ ἀποστάσεις στρατιωτῶν, ἀπό τε Αἰγύπτου ἐληλυθότων, ἀλλὰ μὴν καὶ τῶν κατὰ Συρίαν, καινοτομῆσαί τινα ἐπιχειρησάντων περὶ τὴν βασιλείαν· οἱ ταχέως φωραθέντες ἐκολάσθησαν. ἀλλὰ καί τινα τῶν στρατοπέδων μετέστησεν ὁ Ἀλέξανδρος ἐς ἕτερα χωρία, ἐπιτηδειότερα δοκοῦντα εἶναι πρὸς τὸ κωλύειν τὰς τῶν βαρβάρων ἐπιδρομάς.* Aus dem Vergleich mit 5, 3, 9[4] geht hervor, daß die legio III Gallica damals das Lager in der Nähe Emesas räumte. Mit Recht hat Mommsen[5] auf diese Zeit die sonstigen Nachrichten über die Gegenkaiser bezogen. Die Stelle des Herodian lehrt überdies, daß bei Syncell. p. 674 Bonn. 1 *Οὐράνιος δέ τις ἐν Ἐδέσῃ τῆς Ὀσροηνῆς αὐτοκράτωρ ἀναγορευθεὶς καὶ κατὰ Ἀλέξανδρον τυραννήσας διαφθείρεται ὑπ' αὐτοῦ, ἡνίκα καὶ Πέρσας . . . Ἀλέξανδρος ἐξώθησεν,* p. 675, 20 *μετὰ τὴν ἀναίρεσιν Οὐρανίου τοῦ τυράννου* mit Sicherheit für Edessa Emesa zu verbessern ist.[6] Den

---

[1] Unter diesem orientalischen Frauenregiment werden selbst Offizierspatente in Rom auf Empfehlungen der Vestalinnen ausgefertigt. *C. I. L.* VI 2131 ff.

[2] Man muß bedenken, daß schon unter Commodus die am Orte der Standquartiere herrschende Religion ein Hauptkult des Lagers war, *Religion d. r. Heeres* S. 54. *Philologus* 1902, 21.

[3] *Rhein. Mus.* 58, 383. [4] Vgl. oben S. 228. [5] *Chron. min.* 1, 521.

[6] Doch ist das bei Synkellos kein bloßer Schreibfehler. Denn die Religion von Edessa hat den christlichen Einflüssen widerstanden und wurde unter Iulian dem Apostaten wieder zur Heeresreligion. *Religion d. r. Heeres* S. 64 f.

ersten Prätendenten Herodians kennt auch Zosimus 1, 12 *οἱ στρατιῶται παρήγαγον Ἀντωνῖνον εἰς βασιλείαν· ἐπεὶ δὲ ... φυγῇ κατέστησεν ἑαυτὸν ἀφανῆ, καὶ Οὐράνιος δέ τις ἐκ δουλείου γένους ἀναρρηθεὶς παραχρῆμα μετὰ τῆς ἁλουργίδος Ἀλεξάνδρῳ προσήχθη.* Durch ein Versehen nennt Zosimus den ersten Tyrannen Antoninus. Er hieß vielmehr Taurinus. Caes. 24, 2 *sub hoc imperante Taurinus Augustus effectus, ob timorem ipse se Euphrate fluvio abiecit.* Den Taurinus nennt neben Uranius auch Polemius Silv. laterc. (Mommsen chron. min. 1 p. 521)[1], und Antoninus ist der Beiname auch des jüngeren Uranius.

Dieser zweite Uranius, der nur aus Münzen bekannt ist, hat, wie Fröhner zeigte[2], im Jahre 253/54 in Emesa regiert. Seine Münzen tragen das Bild des heiligen Steines, wie die Münzen des Elagabal. Mit seinem vollen Namen hieß er L. Iulius Aurelius Sulpicius Uranius Antoninus. Auf ihn bezieht sich die Nachricht bei Malalas Bonn. p. 296 (unter Valerianus) *Σαπώρης βασιλεὺς Περσῶν ... παρέλαβε δὲ καὶ πάντα τὰ ἀνατολικὰ μέρη ... ἕως πόλεως Ἐμίσης τῆς τοῦ Λιβάνου Φοινίκης. καὶ ἐξελθὼν ὁ ἱερεὺς τῆς Ἀφροδίτης ὀνόματι Σαμψιγέραμος μετὰ βοηθείας ἀγροίκης καὶ σφενδοβόλων ὑπήντησε αὐτῷ.* Es folgt ein märchenhafter Sieg über die Perser. Aber den Namen des Priesters Sampsigeramus hat der späte Chronist nicht ersonnen. Denn so hießen bekanntlich die Fürsten des Königshauses von Emesa[3], und auch nach dem Sturze der Könige hat das Geschlecht in Emesa weiter geblüht.[4] Sein Priestertum der Aphrodite zeigt, daß er eben kein anderer ist als der Uranius, der sich Kaiser nannte und Münzen schlug. Als später Valerianus[5] selbst gegen die Perser

[1] Dieser schreibt wieder durch ein Versehen diese Gegenkaiser der Regierung des Elagabal zu.

[2] *Prosopogr. imp. Rom.* II p. 170 n. 125.

[3] *Prosopogr. imp. Rom.* III p. 171 n. 124.

[4] Waddington III 2564. C. Iulius Sampsigeramus.

[5] Im Jahre 256/57. *Philologus* 1906, 342 Anm. 15.

zog, wird das Kaisertum von Emesa ein rasches Ende gefunden haben.

Daß das Priestertum der Aphrodite-Urania noch in der Mitte des dritten Jahrhunderts im Besitze eines Sampsigeramus war, läßt die tieferen Ursachen der politischen Kämpfe erkennen, die zur Zeit der Severe die Priesterschaft Emesas bewegten. Auch hier wie in Juda war es der Gegensatz der alten Träger der politischen Macht zu dem über sie emporgewachsenen Hohenpriestertum.

Noch einmal erscheint Emesa in seiner religiösen Bedeutung, als Aurelian vor den Mauern der Stadt den entscheidenden Sieg über Zenobia errang. Von einer Wundererscheinung in dieser Schlacht berichtet die Vita Aureliani 25, 3 *cumque Aureliani equites fatigati iam paene discederent ac terga darent, subito vi numinis, quod postea est proditum, hortante quadam divina forma per pedites etiam equites restituti sunt. fugata est Zenobia cum Zaba, et plenissime parta victoria. recepto igitur orientis statu Emesam victor Aurelianus ingressus est ac statim ad templum Heliogabali tetendit, quasi communi officio vota soluturus. verum illic eam formam numinis repperit, quam in bello sibi faventem vidit. quare et illic templa fundavit donariis ingentibus positis et Romae Soli templum posuit maiore honorificentia consecratum.* Gewiß ist es kein Zufall, daß die Palmyrener gerade hier die Schlacht angenommen haben. Sie zählten auf den Schutz des Sonnengottes, der in der Stunde der Entscheidung von ihnen sich abwandte. Die einigende Macht, auf der die politische Bedeutung des palmyrenischen Reiches beruhte, war der arabische Sonnenkult gewesen.

Aber nicht dem Gotte von Emesa galt die Verehrung Aurelians, sondern dem Sonnengotte schlechthin.[1] Die dem Monotheismus zustrebende religiöse Entwickelung der Zeit hat

[1] Die Nachrichten über den Soldienst des Aurelianus lassen gar keine individuelle oder lokale Form des Kultes erkennen. Wissowa *Religion* 306.

auch die vielen Bâʿalim des Ostens in den einen Sol aufgehen lassen. Seine Verehrung ist die Religion des Ostens unter der diocletianischen Dynastie.[1] Unter seinem Zeichen sind die Scharen des Licinius gegen Constantin ins Feld gezogen.[2] Dies lehrt in merkwürdigster Weise eine Inschrift aus Salsovia Moesiae inferioris, deren Kenntnis ich Tocilescu verdanke: *Dei sancti Solis simulacrum consecr(atum) die XIIII kal. Decemb(ribus).*[3] *Debet singulis annis iusso sacro d(ominorum) n(ostrum) Licini Aug(usti) et Licinii Caes(aris) ture, cereis et profusionibus eodem die a praep(ositis) et vexillat(ionibus) in cast(ris) Salsoviensib(us) agentibus exorari. Val(erius) Romulus v(ir) p(erfectissimus) dux secutus iussionem describsit.*

Der 18. November ist im Kalender von Tyrus[4] der 1. Dios des syromakedonischen Jahres. Dieser Kalender war nach den Hemerologien folgendermaßen geordnet:

Name des Monats	Anfang	Dauer
Hyperberetaios	19. Oktober	30 Tage
Dios	18. November	30 „
Apellaios	18. Dezember	30 „
Audynaios	17. Januar	30 „
Peritios	16. Februar	30 „
Dystros	18. März	31 „
Xanthikos	18. April	31 „
Artemisios	19. Mai	31 „
Daisios	19. Juni	31 „
Panemos	20. Juli	31 „
Loos	20. August	30 „
Gorpiaios	19. September	30 „

Nach einem ebenso geordneten Kalender rechnet Iosephus[5], wenn er den Todestag des Vitellius, der am 20. Dezember

[1] *Religion d. r. Heeres* 85. Usener *Rhein. Mus.* 60, 477.
[2] Vgl. Usener *Rhein. Mus.* 60, 479.
[3] Der 18. November ist also der Hauptag des Sonnenkultes.
[4] Ideler *Chronologie* 1, 435. [5] *Bell. Iudaic.* 4, 11, 4.

starb[1], dem 3. Apellaios gleichsetzt.[2] Wie Niese[3] nachgewiesen hat, stimmen auch die anderen Datierungen des Iosephus, die auf makedonische Monatsnamen gestellt sind, mit der Ordnung des Kalenders von Tyrus. Es war demnach die Geltung eines Kalenders dieser Art nicht auf Tyrus beschränkt, sondern Iosephus bediente sich eines Kalenders, der im Osten jedermann verständlich war, weil er kein anderer ist als der offizielle, römische der Provinz Syria.[4] Denn es läßt sich zeigen, daß der Kalender in Antiochia, der Hauptstadt der Provinz Syria, galt. Malalas erzählt p. 216 ed. Bonn. (Cäsar wird Kaiser in Rom) *καὶ κατέφθασα τὸ πρόθεμα ἐν Ἀντιοχείᾳ τῇ πόλει τῇ ιβ' τοῦ ἀρτεμισίου τοῦ καὶ μαΐου μηνὸς τῆς μετὰ ταῦτα ἐπινεμήσεως. καὶ προσετέθη ἐν Ἀντιοχείᾳ ἡ ἐλευθερία αὐτῆς, ὅτε ἐγένετο ὑπὸ Ῥωμαίους, τῇ εἰκάδι τοῦ ἀρτεμισίου μηνὸς πεμφθεῖσα παρὰ τοῦ αὐτοῦ Καίσαρος Ἰουλίου. τὸ οὖν ἤδικτον προσετέθη περιέχον οὕτως. Ἐν Ἀντιοχείᾳ τῇ μητροπόλει ἱερᾷ καὶ ἀσύλῳ καὶ αὐτονόμῳ καὶ ἀρχούσῃ καὶ προκαθημένῃ τῆς ἀνατολῆς Ἰούλιος Γαῖος Καῖσαρ καὶ τὰ λοιπά. καὶ εἰσῆλθεν ὁ αὐτὸς Ἰούλιος Καῖσαρ ὁ δικτάτωρ ἐν Ἀντιοχείᾳ τῇ κγ' τοῦ ἀρτεμισίου μηνός* ... 217 *χρηματίζει οὖν ἡ μεγάλη Ἀντιόχεια κατὰ τιμὴν ἔτος πρῶτον ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ Γαΐου Ἰουλίου.*

Diese ganze Erzählung ist aus der einfachen Tatsache herausgesponnen[5], daß die cäsarische Ära von Antiochia vom 20. Artemisios des Jahres 49 v. Chr. zählte.[6] Diesen Tag und

---

[1] Dieser Tag ergibt sich aus Tacitus. Am 18. Dezember versucht Vitellius abzudanken (*Hist.* 3, 67), am folgenden Tage Eroberung des Kapitols, am 20. nimmt Antonius Primus Rom ein.

[2] In seiner römischen Quelle (Mommsen *Hermes* 4, 322) fand Iosephus diese Gleichsetzung nicht. [3] *Hermes* 28, 204.

[4] Ebenso ist der Kalender von Ephesus, den die Hemerologien verzeichnen, der Kalender der Provinz Asia, Mommsen *Athen. Mitt.* 24, 284.

[5] Der Schreiber, der Cäsar, nachdem er Kaiser geworden, nach Antiochien gehen läßt und von da nach Alexandrien, hatte keine Ahnung mehr von dem wirklichen Zusammenhang der Ereignisse.

[6] Kubitschek, Wissowa *R. E.* 1, 650 n. XLVII. Die Ära erscheint auf den Münzen erst unter Tiberius.

dieses Jahr hat man gewählt[1], weil es der Tag und das Jahr der Schlacht von Pharsalus ist. Nach dem julianischen Kalender fiel der Schlachttag, den der unberichtigte Kalender auf den 9. August setzt, auf den 7. Juni.[2] Eben der 7. Juni ist der 20. Artemisios des Kalenders von Tyrus. Demnach ist der 20. Artemisios des Malalas ein julianisches Datum[3] des durch Augustus reformierten Kalenders[4] von Antiochia.

Den Anfang des antiochenischen Jahres bildet der Monat Dios. Denn nach Iulian[5] ist der Loos der zehnte Monat der Antiochener, also der Dios der erste.[6] Die Bedeutung des Tages, den Licinius für das Fest des Sol bestimmt hatte, ist klar. Es ist der Neujahrstag in dem Kalender, der in seiner Residenz Antiochia galt. In diesem monotheistischen Sonnenkulte ist der Sol mit dem Zeus des Monates Dios völlig verschmolzen.

Nach seinem Siege über Licinius hat Constantin, um jede Spur des Sonnenkultes auszutilgen, den Kalender Syriens durch den römischen ersetzt. Die römischen Monatsnamen wurden nach den makedonischen umgenannt in der Weise, daß an

---

[1] Ideler *Chronologie* 1, 467. [2] Groebe bei Drumann 3[2], 812.

[3] Die beiden anderen Daten des Malalas sind erfunden. Denn die Schlacht bei Zela wurde am 20. Mai jul. d. Jahres 47 geschlagen, und Cäsar ging nach dem Siege nach Galatien.

[4] Wie sollte auch eine Chronik der späteren Kaiserzeit, aus der Malalas geschöpft hat, nach dem lunaren makedonischen Kalender gerechnet haben? Dies nahm Ideler an, *Chronologie* 1, 468. Ihm folgt Iudeich *Cäsar im Orient* S. 107f. Auch der Wortlaut des angeblichen Edictes verrät eine ganz späte Hand: *προκαθημένη τῆς Ἀνατολῆς*.

[5] Misopogon p. 467 ed. Hertl. *δεκάτῳ γάρ που μηνὶ τῷ παρ' ἡμῖν ἀριθμουμένῳ. Λῷον οἶμαι τοῦτον ὑμεῖς προσαγορεύετε.*

[6] Die Ansicht Idelers *Chronologie* 1, 455, daß Iulian den kleinasiatischen Kalender im Sinne hatte, ist gerade in dieser Schrift unmöglich. Clinton *Fast. Hell.* 3, 369 Anm. c. Die halbzweifelnde Ausdrucksweise ist ja nichts als sophistische Ziererei, über eine solche Bagatelle, wie es jede konkrete Tatsache ist, zu sprechen. Vgl. Kubitschek, *Österr. Jahresh.* VIII 104; dagegen mit Unrecht Schwartz *Gött. Gel. Nachr.* 1906, 325 f.

Stelle des römischen Namens der Name jenes makedonischen Monats tritt, dessen erster Tag in den angeglichenen römischen Monat fiel. So wurde der November zum Dios, weil der 1. Dios auf den 18. November fiel; der Artemisios tritt für den Mai ein, da der 19. Mai dem 1. Artemisios gleich war.[1] Schon Eusebius rechnet nach diesem Kalender[2], so daß die Zeit der Reform und ihr politisches Ziel sicher steht.

Und doch hat man diesen Kalender bereits dem Augustus zugeschrieben[3], so sehr eine solche Ansicht allem widerspricht, was wir von Augustus' Kalenderreform wissen.[4] Noch mehr widerspricht es dem Geiste dieses einzigen Herrschers, der niemals so roh und plump in das Leben der Völker eingegriffen hat. Anders Constantin. Zu seiner Zeit waren Römer und Griechen, wie der Glaube der Römer und Griechen, unter der langen Herrschaft der Illyrier gleichmäßig erstorben. So konnten die alten Kalender, deren Festordnung den Kern der alten Religionen umschlossen hatte, untergehen.

Die Ausbildung dieses monotheistischen Sonnenkultes ist das Werk jener Theologenschule von Emesa. Schon zur Zeit des Elagabal ist der Gott von Doliche völlig in den Kreis des Bal von Emesa aufgegangen. Denn während Elagabal der Gott von seinem Priesterkaiser zum Schutzgott der Legionen erhoben wurde[5], bestimmt dieser den Dolichenus zum Schutzgott der Auxilia[6], deren nationale Sondergottheiten er verdrängen soll. Nicht in dem Kopfe des Knaben entsprang der Gedanke der Universalreligion des Sonnengottes, sie ist die Schöpfung der emesenischen Priesterschaft.

---

[1] Dieser Kalender wurde dann auch auf Kleinasien erstreckt. Kaerst *de aeris* (Leipzig, Diss. 1890) p. 13.

[2] Clinton *Fast. Hell.* 3, 353 ff.

[3] Inschriften wie Waddington 3, 2 n. 2571b beweisen nur, daß die semitischen Monate makedonisch benannt wurden.

[4] Vgl. Mommsen *Athen. Mitt.* 24, 487. Wilcken *Ostraka* 1, 789.

[5] *Religion d. r. Heeres* S. 60 f.

[6] *Religion d. r. Heeres* S. 59 f.

Die überragende Stellung, welche der Hohepriester von Emesa unter all den Priestern des Sonnengottes im Osten einnahm, tritt auch in den Namen der Prinzen des severischen Hauses hervor. Als die Frauen aus dem Priestergeschlechte von Emesa das römische Reich beherrschten, nannten sich die Söhne dieses Hauses nach einem Ahnherrn Bassianus. So hieß Caracalla, ehe er durch die wundervolle Adoption der ganzen Ahnenreihe des Commodus[1] die Namen des Philosophen Marcus Aurelius Antoninus erhielt. Auch Elagabal und Severus Alexander führten diesen Namen, um ihn erst bei der Thronbesteigung mit dem griechisch-römischen Herrschernamen zu vertauschen. Herodian 5, 3, 3 *Σοαιμὶς μὲν ἡ πρεσβυτέρα ἐκαλεῖτο, ἡ δὲ ἑτέρα Μαμαία. παῖδες δ' ἦσαν τῇ μὲν πρεσβυτέρᾳ Βασιανὸς ὄνομα, τῇ δὲ νεωτέρᾳ Ἀλεξιανός.* Dio 78, 30 *καὶ δύο ἐγγόνους ἄρσενας, ἐκ τῆς Σοαιμίδος Οὐαρίου τε Μαρκέλλου .. Ἀουΐτου, ἐκ τῆς Μαμμαίας Γεσσίου τε Μαρκιανοῦ .. Βασ* ...[2] Bei Xiphilinus, wo dieser Name des Alexander noch zweimal wiederkehrt[3], lautet er *Βασσιανός*. Aber bei Zonaras steht an der ersten Stelle *Βασιανός*[4], so daß die Übereinstimmung mit Herodian beweist, daß auch Dio so geschrieben. In den Text des Xiphilinus ist demnach die lateinische Form[5] Bassianus eingedrungen. Die Neueren haben in ihrer grenzenlosen Bewunderung für Dio[6] und ihrer ebenso grundlosen Ver-

---

[1] *Religion d. r. Heeres* S. 71.

[2] Eine Wiedergabe der Handschrift, die wirklich brauchbar wäre, müßte die zerstörten Kolumnen genau nachbilden, so daß der Leser die Lücken selbst bestimmen könnte.

[3] Dio 79, 17, 2; 18, 3.

[4] Diese Bemerkung fehlt in der Ausgabe von Boissevain.

[5] So in den Scriptores historiae Augustae u. s.

[6] Dio sieht die Dinge immer von der senatorischen Warte der römischen Annalistik, das heißt er sieht sie gar nicht. Denn die treibenden Kräfte der Zeit lagen nicht im Senate. So interessiert ihn bei den Empörungen gegen Elagabal nichts als der Umstand, daß die Führer keine echten Senatoren waren.

achtung des Herodian[1], der doch das Leben, wenn auch in niederer Sphäre, widerspiegelt, Herodians Angaben über die Namen des Knaben einfach verworfen. Aber da er die richtige Form des Namens Basianus gibt, so war er sich auch der Bedeutung bewußt. Denn aus zwei dacischen Inschriften geht hervor, daß Basus ein orientalischer Priestertitel ist:

C. III 7756 *I(ovi) o(ptimo) Aur(elius) Marinus*[2] *basus et Aur(elius) Castor po(ntifex)*[3] *Lydi circumstantes viderunt numen aquilae descidise* (sic) *monte super dracone(s) tres valida vi. Substrinxit aquila. Hi s(upra) s(cripti) aquila(m) de periculo liberaverunt.*

7834 *I(ovi) o(ptimo) m(aximo) Commagenorum [ae]terno Marinus Marian(i) bas(i) sacerdos I(ovis) o(ptimi) m(aximi) D(olicheni) pro s(alute) s(ua) suorumque omnium vot(um).*

Basianus heißt, wer von einem Basus abstammt, zum Hohenpriestertum berufen ist. Von den Söhnen des Septimius Severus hat nur der ältere, Caracalla, den Namen geführt. Deshalb ist die Angabe des Herodian durchaus glaubwürdig, daß auch der ältere seiner Großneffen, Avitus, Basianus hieß. Erst als Elagabal selbst Hoherpriester in Emesa wurde[4], wird der jüngere *'Αλεξιανός* den Namen Basianus angenommen haben, Den Frauen aus dem Geschlecht der Hohenpriester von Emesa

---

[1] So führt selbst Mommsen unter den Zeugnissen für den Gegenkaiser des Severus Alexander den Herodian nicht einmal an, obwohl nur durch ihn Zusammenhang in die Ereignisse kommt. Herodian ist nach seinem eigenen Zeugnis 1, 2, 5 *ἐν βασιλικαῖς ἢ δημοσίαις ὑπηρεσίαις γενόμενος* kaiserlicher Freigelassener gewesen, der teils im Palastdienst, teils in der kaiserlichen Verwaltung beschäftigt wurde. Bedientenhaft ist sein Standpunkt. Aber er hat die Dinge miterlebt. Nun gar als Erzähler steht er turmhoch über Dios dürftiger Schulrhetorik.

[2] So wird zu lesen sein. Denn Marinus ist ein orientalischer, aus dem Kulte geschöpfter Name.

[3] So auch C. III 7999 für einen sacerdos der Palmyrener. Bekanntlich heißen auch die von Aurelian eingesetzten Priester des Sonnengottes pontifices Solis.

[4] Unter Macrinus, *Rhein. Mus.* 58, 228.

erschien dieser Name so herrschaftverheißend, daß er nur hinter dem eines Cäsar zurückstand.

Septimius Severus hat diese Herrschaftsgelüste der Nebenlinie seines Hauses zurückgedrängt[1], so stark ihn auch die eigene Frau in der orientalischen Auffassung der Kaisermacht beeinflußte.[2] Dennoch erscheint es schwer begreiflich, warum er das Werk der Zerstörung des Bestehenden mit so grausamer Härte betrieb.[3] Vielleicht, daß ein verdunkeltes Ereignis seines Lebens die Erklärung bietet. Unser Text der Vita berichtet 3, 6 *legioni IV Scythicae dein praepositus est circa Massiliam. post hoc Athenas petit studiorum sacrorumque causa et operum et vetustatum. ubi cum iniurias quasdam ab Atheniensibus pertulisset, inimicus his factus minuendo eorum privilegia iam imperator se ultus est.* Die sinnlose Ortsangabe *circa Massiliam* hat zu allerlei Konjekturen Veranlassung gegeben. Aber der Schaden liegt viel tiefer. Auch so ist es klar, daß Septimius Severus unter Commodus lange Jahre dem Staatsdienst fernblieb.[4] Die Frage ist nur, ob diese Zurückgezogenheit eine freiwillige war oder erzwungen. Wenn man aber bedenkt, daß er, obwohl bereits im Jahre 178 Praetor, erst gegen Ende der Regierung des Commodus zur Losung für Sicilien zugelassen wurde, so scheint er in der Zwischenzeit in der vollen Ausübung seiner senatorischen Rechte gehemmt gewesen zu sein. Es kann sogar sein, daß ihm der Aufenthalt in Italien durch eine Reihe von Jahren untersagt war.[5] So erklärt es sich, warum er gerade Massilia und Athen, beides

[1] *Rhein. Mus.* 58, 222. [2] *Religion d. r. Heeres* 8. 72.

[3] Sein Wesen charakterisiert am besten Iulian I p. 401 Hert. *μετὰ τοῦτον ὁ Σεβῆρος, ἀνὴρ πικρίας γέμων κολαστικός. Ὑπὲρ τούτου δέ, εἶπεν ὁ Σειληνός, οὐδὲν λέγω· φοβοῦμαι γὰρ αὐτοῦ τὸ λίαν ἀπηνὲς καὶ ἀπαραίτητον.*

[4] Etwa in den Jahren 180—186. Vgl. S. 223 Anm. 1.

[5] Über die Formen der Relegatio Mommsen *Strafr.* 964. Übrigens ist die Ausschließung von der Losung auch eine Form der Strafe für den Senator, Mommsen *Staatsr.* 2, 253.

civitates foederatae, die auch sonst von Verbannten aufgesucht wurden, zum Aufenthalt wählte. An beiden Orten blühte noch die reine Form griechischer Bildung, und die Vita zeigt es, daß Severus, der in Syrien die Vorstellungen orientalischer Theosophie in sich aufgenommen, mit den Athenern in Zwiespalt geriet. In diesen Jahren der Ausschließung vom Staatsleben mag sein Geist jene Richtung genommen haben, die ihn mit tiefem Hasse gegen das herrschende politische System erfüllte. Worin das Strafgericht bestand, das er über Athen verhängte, vermögen wir noch zu erkennen. Dittenberger hat auf Grund der attischen Ephebenlisten[1] gezeigt, daß die Bürgerrechtsverleihung Caracallas auch auf Athen erstreckt wurde. Dagegen steht es sicher durch Wolters Erläuterungen zu einer spartanischen Inschrift[2], daß der gleiche Segen Sparta nicht traf. Sparta ist civitas foederata geblieben, Athen dagegen hat dieses Privileg durch Septimius Severus verloren. Der Stolz Griechenlands ist unter dieser eisernen Hand zu einer einfachen Landstadt herabgedrückt worden. Nichts kann den Wandel der Zeiten schärfer bezeichnen. Unter Traian schrieb Plinius noch, ep. 8, 24, 4 *habe ante oculos hanc esse terram quae nobis miserit iura, quae leges non victis, sed petentibus dederit, Athenas esse quas adeas, Lacedaemonem esse quam regas; quibus reliquam umbram et residuum libertatis nomen eripere durum ferum barbarum est.* Die Nacht der Barbarei ist es denn auch, die seit Septimius Severus die griechisch-römische Welt bedeckt.

Die Zeit des Schriftstellers Uranius

Die Ansicht Stemplingers[3], daß Uranius seine Bücher über Arabien nach Diocletian verfaßt habe, findet eben auch die Zustimmung Hommels.[4] Und zwar soll dies bewiesen

---

[1] *Inscr. Graec.* 3, 1177. [2] *Athen. Mitt.* 28, 294.

[3] *Philologus* 63, 626.

[4] Der ihn zu einem byzantinischen Bischof macht, *Philologus* 65, 475.

werden durch die Artikel des Stephanus Byz. *Πάλμυρα, φρούριον Συρίας, οὗ μέμνηται Οὐράνιος ἐν Ἀραβικῶν δευτέρῳ* und *Νικηφόριον, οὕτως ἡ Κωνσταντῖνα ἡ περὶ Ἔδεσσαν πόλις, ὡς Οὐράνιος*. Denn Palmyra sei erst durch Diocletian zu einem bloßen Truppenlager herabgesunken. Nun aber gehörte Palmyra schon seit Septimius Severus zur Provinz Phoenike[1] und ist niemals mehr eine Stadt Syriens geworden. Auch wird zur Ergänzung der Angabe des Uranius hinzugefügt *οἱ δ' αὐτοὶ Ἀδριανοπολῖται μετωνομάσθησαν ἐπικτισθείσης τῆς πόλεως ὑπὸ τοῦ αὐτοκράτορος*. Daraus kann man nur schließen, daß Uranius noch vor Hadrian geschrieben hat. Das kostbare Fragment lehrt uns, daß Palmyra unter den Seleuciden nur ein Kastell der Wüstenstraße war. Seine Bedeutung als Handelsplatz erlangte es erst, als es die Grenzstadt der römischen Provinz Syrien wurde. In der zweiten Notiz wird Uranius nur für den alten Namen Nicephorium und nicht für den neuen Constantina angeführt. Denn das Lemma enthält ja weiter gar nichts.

Wenn man die Fragmente bei Müller[2] und diejenigen, die Stemplinger aus Vermutung auf Uranius bezogen hat, die sich allerdings sehr vermehren lassen[3], durchmustert, so tritt uns überall eine ausgezeichnete Gelehrsamkeit entgegen, die das Urteil des Stephanus *ἀξιόπιστος δ' ἀνὴρ περὶ τὰ τοιαῦτα· σπουδὴν γὰρ ἔθετο ἱστορῆσαι ἀκριβῶς τὰ τῆς Ἀραβίας*, vollkommen rechtfertigt. Sein Buch war keine bloße Geographie, sondern auch ein Geschichtswerk. Denn er hat den syrischen Krieg Ptolemäus II. erzählt. Dies zeigt das Fragment 2 bei Müller: *Σένονες, ἔθνος Γαλατικόν, ὡς Οὐράνιος ἐν Ἀραβικῶν*

---

[1] Dig. 50, 16, 1, 5 *est et Palmyrena civitas in provincia Phoenice,* aus Ulpians liber de censibus.

[2] *Frag. hist. Gr.* 4, 5, 28 ff.

[3] Außer anderen Nachrichten bei Stephanus gehen vor allem die trefflichen Notizen des Suidas auf Uranius zurück. Vgl. meine Darlegungen in Brünnow und Domaszewski *Provincia Arabia* I 188.

κρότῳ. Damals war ein Teil des gallischen Wanderschwarmes, der Delphi bedroht hatte, in den Dienst des Ptolemäus getreten und wurde bei dem Versuche, sich der Schätze des Königs und der Herrschaft zu bemächtigen, vernichtet.[1] Hier war also der Anlaß der gallischen Wanderung zu gedenken, und wenn Uranius die Senonen, die Asien nie gesehen, wohl aber Rom zerstört[2] haben, nannte, so erkennt man, daß Rom bereits auch die Geschicke der hellenistischen Staaten beeinflußte, als Uranius schrieb. Dieses Eingehen auf die Geschichte Ägyptens beweist, daß die Nabatäer damals unter ägyptischer Oberherrschaft standen, wie ich dies aus der Entwickelung der Architektur in Petra nachgewiesen hatte. Nicht minder bestätigt diesen politischen Einfluß die Form des syromakedonischen Kalenders im Reich der Nabatäer, der wie der ägyptische geordnet ist.[3] Er gedachte der Ermordung des Alexander Balas[4] und nennt allein den Ort seines Todes Motho, d. h. den Ort südlich von Charak Moab.[5] Damals also erstreckte sich das Reich der Nabatäer bereits nördlich des Hesa. Von den ersten Königen der Nabatäer gedenkt er des Obodas I. und Aretas III. mit ausgezeichneter Kenntnis und erwähnt die göttliche Verehrung, die Obodas nach seinem Tode genoß, und das Orakel, das ihm geworden und bei einer Stadtgründung Aretas III. befolgte. Beides Züge hellenistischen Herrschertums. Immer spricht er nur von den Städten der Nabatäer[6], gedenkt nie der Römer. Sein Werk ist eine Frucht der Hellenisierung der Nabatäer, die unter Aretas III. Phil-

[1] Niese *Geschichte der makedonischen Staaten* 2, 137.

[2] Nissen *Italische Landeskunde* 2, 377. [3] Ideler *Chron.* 1, 437.

[4] Niese a. a. O. 3, 265. Er heißt bei Uranius Ῥάβιλος. Das ist ein echter nabatäischer Königsname, denn der letzte Herrscher des Reiches heißt ebenso. Danach ist dies der Nachfolger Aretas I. Jener Zabelos der griechischen Überlieferung ist mit ihm identisch oder ein Unterkönig des Rabel.

[5] Vgl. *Provincia Arabia* I 104.

[6] *Fragment* 23.

hellen eintrat[1]; damals hat er geschrieben. Der Name Uranius ist eine Übersetzung aus dem Semitischen und findet sich in sakraler Bedeutung in Emesa.[2] Aber Petra ist als echte Kaufstadt so wenig literarisch tätig gewesen[3] als Venedig oder Hamburg. Deshalb scheint es mir möglich, daß Uranius einem emesenischen Priestergeschlechte entstammte, und ebenso als erster die Geschichte der zu Hellenen gewordenen Araber geschrieben hat, wie die Priester[4] Manetho und Berosus die Geschichte ihrer Völker.

---

[1] *Provincia Arabia* I 190. [2] Vgl. oben S. 229.

[3] Vgl. die Schilderung Petras bei Strabo, der es ja nie unterläßt, die Literaten, die aus einer hellenisierten Stadt hervorgegangen sind, zu nennen.

[4] Auch Strabos Familie war gleicher Herkunft.

Der Selbstmord

Von Rudolf Hirzel in Jena

[Fortsetzung]

Mittel des Selbstmordes

Wenn unsere Zeit über die Häufigkeit des Selbstmordes zu klagen hat, so ist die Ursache nicht bloß die Neigung dazu, die wie ein Miasma die Luft erfüllt, sondern fast ebensosehr der Umstand, daß dem modernen Menschen zu diesem Zwecke in allerlei rasch und schmerzlos wirkenden Giften viel mehr und leichtere Mittel zur Hand sind als den älteren Zeiten, in denen er zumeist nur auf gewaltsame Weise, durch Schwert, Strick u. dgl., möglich wurde und daher ein höheres Maß von Entschluß und Willensstärke erforderte.[1] Ohne Rücksicht auf die Schwierigkeit des Mittels, unter allen Umständen, in den Tod zu gehen ist ein Grad der Verzweiflung, den die Menschen seltener erreichen. Daher stellte Kleopatra sorgsame Studien über die Wirkungen der Gifte, ihre Schnelligkeit und Schmerzlosigkeit an[2], und schon längst hatte in ähnlicher Weise der Aristophanische Dionysos erwogen, welcher Weg in die Unterwelt der schnellste und bequemste sei.[3] Dieser echte Repräsentant des attischen Publikums vergißt dabei auch des Schierlings nicht, der damals anfing, als rasch und schmerzlos wirkend, unter den Giften berühmt zu werden.[4] Und insbesondere galt Attika als das Land, das wie den edelsten Honig

[1] Daher kann Lessings Orsina sagen (*Em. Gal.* 4, 7), daß Gift nur für Weiber, nicht für Männer sei. S. o. S. 102.

[2] Plutarch *Anton.* 71. [3] *Frösche* 117 ff.

[4] Theophr. *Hist. plant.* IX, 8, 3. Erst im 5. Jahrhundert kommt in Aufnahme die Hinrichtung durch den Schierlingstrank: Lipsius *Att. Recht* I 77, 101.

so auch den besten Schierling hervorbrachte.[1] Wenn daher dort und damals der Schierlingstrank in Mode kam[2], und wenn die Bequemlichkeit dieses Mittels eine weitere Ursache der zunehmenden Häufigkeit des Selbstmordes wurde, so wäre dies begreiflich genug.

Attika. Legalisierung des Selbstmordes.

Man ist in Versuchung, von einem goldenen Zeitalter des Selbstmordes zu sprechen, und zwar in Attika. Denn hier war es, wo der Selbstmord in gewissem Sinne sogar legalisiert wurde. In einer Zeit, in der der Selbstmord ebenfalls epidemisch war, in der Zeit der römischen Kaiser, wurde zu ihm ermuntert durch Vorrechte, wie den Ausschluß der Vermögenskonfiskation, die sich mit ihm verknüpften[3], ja man führte ihn im Rechtswege herbei, indem man die Verurteilten nötigte sich selbst das Leben zu nehmen.[4] Auch in den makedonisch-alexandrinischen Zeiten, die auch in anderer Hinsicht den römischen Kaisern Vorbilder darboten, begegnet dasselbe öfter.[5] Schon viel früher wurde es aber in Athen den dreißig Tyrannen zum Vorwurf gemacht, daß sie die Menschen nötigten, den Schier-

[1] Plutarch *Dion* 58, vgl. aber auch Theophr. *Hist. plant.* IX 15, 8. 16, 8 über Susa, und über Attika Plutarch *Demetr.* 12 (*κώνειον, ἄλλως μηδὲ τῆς χώρας πολλαχοῦ φυόμενον*).

[2] Euripides' Stheneboia trank den Schierlingsbecher (Schol. Arist. *Frösche* 1043, o. S. 99, 2), der also hier wie sonst anderes Moderne dem alten Mythos aufgezwungen wird. Die Art sodann, in der Platon *Lysis* 219 E den Schierlingstrank als Beispiel benutzt, zeigt, daß dergleichen damals in Athen — man möchte sagen — zu den täglichen Erfahrungen gehörte, wie sie Sokrates zu seinen Demonstrationen dienlich waren. Auch auf der Nachbarinsel Athens, auf Keos, geschah der offizielle Selbstmord durchweg vermittelst des Schierlings (Belege bei B. Schmidt *N. Jahrb. f. d. klass. Altert.* 11. 1903, S. 619 f.) und wurde deshalb, wie es scheint, auch in der offiziellen Sprache durch *κωνειάζεσθαι* bezeichnet (Strabon X 486).

[3] Tacit. *Ann.* 6, 29, Cass. Dio 58, 15, Mommsen *Strafr.* 438, 8.

[4] Mommsen *Strafr.* 934, 3. Joseph. *Arch.* XVIII 8, 9: *ἡ* (sc. *τοῦ Γαΐου ἐπιστολὴ*) *κελεύουσα αὐτὸν τελευτᾶν αὐτόχειρα.*

[5] Diodor. Sic. XIX 11, 6. XX 21, 1 (Burckhardt *Gr. Kulturgesch.* 2, 418) 27, 3. Vgl. Appian Syr. [illegible]: *τὴν μητέρα . . . φάρμακον πιεῖν ἠνάγκασεν.*

lingsbecher zu leeren und so Mörder ihrer selbst zu werden[1]; und dementsprechend als Selbstmord, obschon als einen aufgenötigten, faßte Platon auch den Tod des Sokrates auf.[2] Wie in diesem Falle der Einzelne Henkersdienste an sich selbst verrichten mußte, so hat man in ähnlicher Weise ihn auch genötigt nicht bloß sein eigener Nachrichter, sondern auch Richter zu werden, indem man ihm die Wahl der Strafe überließ.[3]

---

[1] Lysias 12, 96: *οἳ τοὺς μὲν ἐκ τῆς ἀγορᾶς τοὺς δ' ἐκ τῶν ἱερῶν συναρπάζοντες βιαίως ἀπέκτειναν, τοὺς δ' ἀπὸ τέκνων καὶ γονέων καὶ γυναικῶν ἀφέλκοντες φονέας αὑτῶν ἠνάγκασαν γενέσθαι.* Vgl. 17: *Πολεμάρχῳ δὲ παρήγγειλαν οἱ τριάκοντα τὸ ἐπ' ἐκείνων εἰθισμένον παράγγελμα, πίνειν κώνειον.* Xenoph. *Hell.* II 3, 56: *καὶ ἐπεί γε ἀποθνῄσκειν ἀναγκαζόμενος τὸ κώνειον ἔπιε* (Theramenes) *κτλ.*

[2] Sokrates selber sagt in Platons *Phaidon* 62C: *Ἴσως τοίνυν ταύτῃ οὐκ ἄλογον, μὴ πρότερον αὑτὸν ἀποκτιννύναι δεῖν, πρὶν ἀνάγκην τινὰ θεὸς ἐπιπέμψῃ, ὥσπερ καὶ τὴν νῦν ἡμῖν παροῦσαν.* Der strenge Sinn der Worte, von dem wir nicht genötigt sind abzugehen, ist der im Text vorausgesetzte. Gewöhnlich scheint man sie aber anders zu verstehen, und zwar in dem Sinne, man dürfe sich nicht selbst töten und nicht eher sterben, bevor man durch Gott dazu genötigt werde. Wenigstens finde ich nicht, daß ein Erklärer irgend etwas bemerkt hätte über die gewiß zunächst auffallende Tatsache, daß Sokrates hier unter die Selbstmörder gerechnet wird. Nur in der alten *Acerra Philologica* (Zürich 1708) wird im Register der Tod des Sokrates unter „Selbstmord" angeführt; während J. Burckhardt *Gr. Kulturgesch.* 2, 422 zwar von dem „tatsächlichen Selbstmorde" redet, darunter aber „die Verschmähung der Flucht und absichtliche Erbitterung der Richter", nicht das Trinken des Schierlingbechers versteht. Vgl. über die Platonstelle meine *Untersuchungen zu Ciceros phil. Schrift.* II 300, 2. Platon gibt *Gess.* IX 873C verschiedene Fälle an, in denen ausnahmsweise der Selbstmord gestattet ist, und auch die im Phaidon zugelassene Ausnahme fehlt dort nicht, sondern ist enthalten in den Worten *πόλεως ταξάσης δίκῃ.* Daß Sokrates diese äußerste Notwendigkeit abwartete und sich nicht schon vorher, wie er gekonnt hätte, durch Aushungern den Tod gab, betont Seneca *Epist.* 70, 9. An dem Oxymoron eines freiwilligen Todes, zu dem der Mensch gezwungen wird, nahmen die Alten keinen Anstoß, wie auch die Worte des Dion Chrys. *Or.* 43 p. 192R lehren *παρασχὼν ἀνάγκην αὑτοῖς ἑκουσίως ἀποθανεῖν* und Lucan *Phars.* 4, 484f. „cogitur velle mori".

[3] Den Befehl, sich das Leben zu nehmen, faßte Caligula in seinem Brief an Petronius in folgende Worte (Joseph. *Arch.* 18, 8, 8 vgl. 9):

Auch dies Verfahren hat seine Parallele in dem „liberum mortis arbitrium“[1] der römischen Kaiser- und in der makedonischen Zeit[2], ja darüber hinaus im deutschen Recht.[3] Wenn dasselbe aber in Athen, und wohl nicht zufällig, an den Namen des Theramenes, dessen Heimat die Selbstmordinsel Keos war[4], geknüpft wird[5], so dürfen wir annehmen, daß es zu dessen Zeit in Athen, und vielleicht nicht ohne sein Zutun, besonders im Schwange war. Die tragische Bühne des Euripides zeigt sich abermals als der treue Spiegel des Lebens ihrer Zeit: wie Stheneboia hier den modischen Schierlingsbecher trank[6], wie Aiolos durch Übersenden des Schwertes an die Tochter das Beispiel eines er-

---

κελεύω σε σαυτῷ κριτὴν γενόμενον (quasi *αὐτοκατάκριτον* Kirchmann *De funer. Rom.* S. 487) *λογίσασθαι περὶ τοῦ ποιητέον σοι ὑποστάντι ὀργῇ τῇ ἐμῇ, ἐπεί τοι παράδειγμα ποιοῖμ' ἂν σε τοῖς τε νῦν πᾶσι καὶ ὁπόσοι ὕστερον γένοιντ' ἄν, μηδαμῶς ἀκυροῦν αὐτοκράτορος ἀνδρὸς ἐντολάς.*

[1] Tacit. *Ann.* 11, 3. libera mortis facultas: Dig. 48, 19, 8, 1. Mommsen *Strafr.* 934.

[2] Über die Hinrichtung der Eurydike durch Olympias erzählt Diodor Sic. 19, 11, 6: *Εἰσέπεμψεν οὖν αὐτῇ ξίφος καὶ βρόχον καὶ κώνειον, καὶ συνέταξε τούτων ᾧ βούλοιτο καταχρήσασθαι πρὸς τὸν θάνατον.* Älian *V. H.* 13, 36.

[3] J. Grimm *RA.* 741 gibt zahlreiche Beispiele, unter anderen die Wahl zwischen Selbstentmannung, Lebendigbegräbnis oder Feuertod und zwischen Tod, Leibeigenschaft und steuerlosem Schiff.

[4] Vgl. hierzu auch Welcker *Kl. Schr.* 2, 505.

[5] Die sprichwörtlichen *τρία Θηραμένους*: Polyzelos' *Δημοτυνδάρεως* bei Kock *Fr. com.* I S. 790. Aristoph. *Τριφάλης* a. a. O. S. 581. Bei Polyzelos sind es *κακά*, zwischen denen man zu wählen gezwungen wird. Auch J. Grimm *RA.* 741 spricht „von den drei vorgelegten Übeln“, zwischen denen in dem von ihm vorgelegten Beispiel die Friesen wählten. Obgleich die einzelnen *κακά* von Verschiedenen verschieden bezeichnet werden (Lobeck *Aglaoph.* 740, 1 *Paröm. Gr.* II S. 41, 40, vgl. Athen. IV 157 D und Schol. Pindar *Ol.* 1, 97), so fehlt doch der für Keos und einen Keer als Urheber der Verordnung charakteristische Schierlingstrank nur ausnahmsweise. Ein Gegenstück bilden *τρία καλὰ στὸν ἄνθρωπο* eines neugriechischen Distichons b. Thumb *Handb. d. neugr. Volksspr.* S. 142. Vgl. auch die *τρί' ἀγαθά* von Delos, Kriton *Fr.* 3, 6 (Kock *Fr. com.* III S. 354). Nur scheinbar ähnlich sind dagegen *τὰ τρία Στησιχόρου.*

[6] O. S. 99, 2.

zwungenen Selbstmordes gibt[1], so haben wir im Orest das Verfahren des Theramenes oder ein demselben sehr ähnliches, indem den Geschwistern nach dem Spruch des Volksgerichts die Wahl gelassen wird, ob sie durch den Strick oder durchs Schwert enden wollen.[2]

Je öfter wir nun auch sonst, bei ganz anderen Völkern und zu ganz anderen Zeiten, die Neigung finden, die Vollziehung des Todesurteils den Verurteilten zuzuschieben oder dieselben doch dabei auf irgendeine Art mitwirken zu lassen[3], um so

---

[1] Welcker *Gr. Trag.* S. 869. In Sostratos' Worten (Stob. *Fl.* 64, 35) erscheint dieser Selbstmord ausdrücklich als legalisiert, da es von der Kanake heißt, daß sie *ὡς νόμον δεξαμένη τὸν σίδηρον αὑτὴν ἀνεῖλε* (Plutarch *Parall.* 28).

[2] Wenigstens läuft es darauf in der Auffassung des Boten hinaus.

945 f.: *μόλις δ' ἔπεισε μὴ πετρούμενον θανεῖν*
τλήμων Ὀρέστης· αὐτόχειρι δὲ σφαγῇ
ὑπέσχετ' ἐν τῇδ' ἡμέρᾳ λείψειν βίον
σὺν σοί. — — — — — — — —
— — — — — — — — — — —
ἀλλ' εὐτρέπιζε φάσγαν' ἢ βρόχον δέρῃ.

Ebenso sagt Orest 1035 f.:

τόδ' ἦμαρ ἡμῖν κύριον· δεῖ δ' ἢ βρόχους
ἅπτειν κρεμαστοὺς ἢ ξίφος θήγειν χερί.

Von der öffentlichen und eben deshalb schimpflicheren Gemeindestrafe, die die Gemeinde nicht bloß beschließt, sondern auch ausführt, durch Steinigung (49 f.: *διοίσει ψῆφον Ἀργείων πόλις, εἰ χρὴ θανεῖν νὼ λευσίμῳ πετρώματι, ἢ φάσγανον θήξαντ' ἐπ' αὐχένος βαλεῖν.* 945 f.: *μόλις δ' ἔπεισε μὴ πετρούμενος θανεῖν*, hier doch nicht wohl mit Lipsius *Att. Recht* 1, 6 f., als Ausdruck der Selbsthilfe, sondern einer förmlichen Volksjustiz anzusehen, vgl. H. Swoboda *Beiträge zur griech. Rechtsgesch.* S. 39, 1), hebt sich hier deutlich ab, wie ein fast privater Akt, der Selbstmord und erscheint als eine Vergünstigung, durch die der Mensch noch einmal und bis zuletzt in seiner Freiheit geachtet wird.

[3] Jedem fällt die grüne Schnur des Orients ein und jedem in unserem japanisierenden Zeitalter das Harakiri dieses Volkes, das ja nicht bloß freiwillig geübt, sondern auch als verordnete Strafe vollzogen wird. Auf ein solches Verfahren wäre anwendbar der Ausdruck „jemanden selbstmorden", den man gelegentlich in unseren sprachmordenden Zeitungen lesen konnte. Sehr merkwürdig ist, was aus dem alten Orient Diodor. Sic. III 5, 2 über die Äthiopen berichtet: *Ἔθος δ' αὐτοῖς ἐστι μηδένα τῶν ὑποτεταγμένων θανάτῳ περιβάλλειν, μηδ' ἂν καταδικασθεὶς ἐπὶ θανάτῳ τις φανῇ τιμωρίας ἄξιος, ἀλλὰ πέμπειν τῶν ὑπηρετῶν τινα*

mehr müssen wir nach den Gründen eines so natürlich scheinenden Verfahrens fragen, die deshalb nicht bloß vorübergehende Launen sein können. In vielen Fällen handelt es sich hierbei um eine Milderung der Strafe[1], in anderen dagegen erscheint ein solches Verfahren gerade als Grausamkeit und wird als solche den Dreißig in Athen von Lysias[2], der Olympias von Diodor[3] zum Vorwurf gemacht. — Wer in dieser Weise

---

σημεῖον ἔχοντα θανάτου πρὸς τὸν παρανενομηκότα· οὗτος δ' ἰδὼν τὸ σύσσημον, καὶ παραχρῆμα εἰς τὴν ἰδίαν οἰκίαν ἀπελθών, ἑαυτὸν ἐκ τοῦ ζῆν μεθίστησι. Nicht die volle Exekution, aber doch ein Mitwirken dazu ist die Kreuztragung der Sklaven (Mommsen *Strafr.* 920, 3) und Christi (*Ev. Joh.* 19, 17, Dav. Strauß *Leben Jesu* 2, 527), womit verglichen werden muß, was Pufendorf *De jure naturae* VIII, 3, 4 (S. 1153 Frankfurt 1684) als Sitte der alten Lithauer erwähnt „ut damnati sibi crucem erigerent et suis se manibus suspenderent". Vgl. Cromer *De rebus Polon.* XVI S. 399. Hatte man mehrere Verurteilte, so konnten sie nach einem ähnlichen Verfahren veranlaßt werden, einer am anderen die Strafe zu vollstrecken: conspirationis adjutores capillos sibi vicissim detondeant, nares sibi invicem praecidant (Grimm *RA.* 702). Erzwungenes Selbstaufhängen auch bei Brunner *Deutsche Rechtsgesch.* II 470, 15.

[1] Insbesondere wenn dem Verurteilten auch die Wahl der Todesart freigestellt wurde, wie dies schon Mommsen *Strafr.* 934 aussprach. Der Jugend des Q. Flaccus gegenüber ließ man sich zu einer solchen Milderung schon in der Zeit der Republik herbei, wenigstens nach einer Nachricht (Appian bell. civ. 1, 26). Eur. *Or.* 50f., 944ff., 1035f. wird von dem Volksgericht die bereits beschlossene Steinigung der Geschwister herabgesetzt zur Selbsthinrichtung und Wahl der Todesart; auch das Übersenden des Schwertes an die Kanake durch den eigenen Vater (o. S. 247, 1) ist doch wohl als eine mildere Form der Hinrichtung zu fassen. Indem die Syrakuser Demosthenes hindern, sich selbst zu töten, und ihn für die Hinrichtung durch den Henker aufsparen (o. S. 89, 1), gestehen sie, daß auch in ihren Augen letzteres die schwerere Strafe war. Über den Selbstmord auf Keos, hervorgegangen aus ursprünglicher Tötung durch andere, vgl. B. Schmidt *N. Jahrb. f. d. klass. Altert.* 11 (1903) S. 625. Denselben Sinn hatte das Harakiri der Japaner, insofern es als Strafe auf Vornehme eingeschränkt wurde.

[2] O. S. 245, 1.

[3] Den o. S. 246, 2 angeführten Worten geht voraus, was von der Olympias gesagt wird: *'Επὶ πολλὰς δ' ἡμέρας παρανομήσασα τοὺς ἠτυχηκότας, ἐπειδὴ παρὰ τοῖς Μακεδόσιν ἠδόξει διὰ τὸν πρὸς τοὺς πάσχοντας ἔλεον, τὸν μὲν Φίλιππον προσέταξε Θρᾳξί τισιν ἐκκεντῆσαι, βασιλέα γεγενημένον ἓξ ἔτη καὶ μῆνας τέτταρας, τὴν δ' Εὐρυδίκην παῤῥησιαζομένην καὶ*

grausam war, gewann dabei für sich noch, daß er selbst für unschuldig, wenigstens für frei von Blutschuld gelten konnte, und diese Absicht, vom Morde rein zu bleiben, nicht Blutschuld auf Blutschuld zu häufen, ist so oft bei der Wahl der Strafe bestimmend gewesen[1], daß wir es gern glauben, wenn

---

βοῶσαν αὐτῇ μᾶλλον προσήκειν ἤπερ Ὀλυμπιάδι τὴν βασιλείαν, ἔκρινε μείζονος ἀξιῶσαι τιμωρίας. Ähnlich urteilt Cassius Dio 58, 15, 4: *ὥσπερ οὐ πολλῷ δεινότερον ὂν αὐτοχειρίᾳ τινὰ ἀποθανεῖν ἀναγκάσαι τοῦ τῷ δημίῳ αὐτὸν παραδοῦναι.*

[1] Die juristische Theorie mag uns noch so sehr die Unschuld des Henkers versichern und beweisen (Pufendorf *De jure nat.* VIII 4, 6 S. 1218f. Frankfurt 1684), in den Augen des Volkes wird er immer mit Blut befleckt bleiben und kann deshalb auch, wie insbesondere aus dem modernen Griechenland bekannt ist, ein Opfer der Blutrache werden. Wie segensreich mußte daher in Zeiten der noch nicht erstorbenen Blutrache der Selbstmord des Verbrechers wirken, da er das Verbrechen in sich selbst erstickt und die Kette der Untaten zerreißt. Wenn Aiolos seiner Tochter das Schwert schickt (o. S. 247, 1), so ist sein Nebengedanke (s. auch o. S. 248, 1) dabei doch wohl auch der, daß er keine Blutschuld, und namentlich nicht die Schuld des nächsten eigenen Blutes, auf sich laden wollte. Aus demselben Grunde scheut sich Orest die Schwester zu töten, obgleich sie es von ihm begehrt, und bestärkt sie dadurch in dem Entschluß sich selbst das Leben zu nehmen (Eur. *Or.* 1039f. Kirch.: *ἅλις τὸ μητρὸς αἷμ' ἔχω· σὲ δ' οὐ κτενῶ κτλ.*). Immer blickt in den verschiedensten Formen die Vorstellung durch, daß, wer den Tod eines anderen, sei es auf rechtmäßige oder verbrecherische Weise, nur veranlaßt, nicht selber ausführt, hierdurch nicht zum Mörder wird und von Schuld frei bleibt. Auch Verbrecher verfahren so: daher Aristophanes' *Plutos* 68f. der Vorschlag, den blinden Plutos an den Rand eines Abgrundes zu stellen und ihn dort seinem Schicksal zu überlassen; aber auch Rubens Rat, Joseph in eine Grube zu werfen und dort sterben zu lassen, hatte keinen anderen Grund nach der Erläuterung, die von den Worten 1. *Mos.* 37, 22 gibt Joseph. *Arch.* II, 3, 2 (*ἠξίουν γὰρ αὐτοὺς αὐτόχειρας μὲν μὴ γενέσθαι τἀδελφοῦ .... καί τό γε μὴ μιανθῆναι τὰς χεῖρας αὐτοὺς κερδαίνειν*); und so muten auch die Schiffer Arions, da sie seinen Tod beschlossen haben, diesem Selbstmord zu, indem sie ihm dabei die Wahl lassen, ob er Hand an sich legen oder ins Meer springen will (Herodot 1, 24). Besonders beliebt war deshalb das Aussetzen von Kindern und Erwachsenen auf Flüssen, Meeren und in der Wildnis, wie aus zahllosen Beispielen der Sage und Geschichte bekannt ist (vgl. außerdem Grimm *RA.* 701; hiernach war es eine besonders altertümliche Strafe, daß man Diebe und Mörder, deren Hinrichtung vermieden werden

wir hören, der Kaiser Tiberius sei hierdurch in seiner Beförderung des Selbstmordes der Verurteilten bestimmt worden[1],

sollte, in einem Schiff ohne Ruder „rinnen“ ließ), oder das Lebendigbegraben (Soph. *Antig.* 773ff., 883ff., *ἐν τάφῳ καθεῖρξεν* *Fr.* 587 Nauck², *τοὺς γονέας . . ἐγκλεισθέντας λιμοκτονεῖσθαι* Sitte der Kaspier nach Strabo XI 517 und nach diesem *ἀνεκτότερον καὶ τῷ Κείων νόμῳ παραπλήσιον*. Soph. *El.* 379ff. wird Elektra damit bedroht. Strafe der Vestalinnen in Rom, Mommsen *Strafr.* 929) und Einmauern (Grimm *RA.* II 276). Vgl. auch Tacit. *Ann.* 6, 25. Wenn man in den letzteren Fällen noch Lebensmittel verabreichte (Soph. *Ant.* 775 mit Schol. und Schneidew., Grimm a. a. O. vgl. Anna Comn. *Alexias* XIV Schl., wo derartiges wenigstens vorschwebt), so war auch dies nur des *ἀφοσιοῦσθαι* wegen und deutet auf dieselbe Absicht (zu der sich der Sophokleische Kreon ausdrücklich mit Worten bekennt, als er die Antigone lebendig begraben heißt), auf diese Weise *ἁγνὸς* und von *ἄγος* frei zu bleiben (889. 778), und die in Tausendundeiner Nacht den Zauberer leitet, da er den Ala-ed-Din unter die Erde verschließt, damit dieser stürbe und er selber doch keinen Mord an ihm vollbracht habe (VII 20 S. 24 Übers. von Henning). Noch in viel späterer Zeit fand Withold, Fürst der Lithauer, es widersinnig, daß durch die Hinrichtung eines Verbrechers ein dritter, am Verbrechen unschuldiger, mit einem Mord belastet wurde, und traf deshalb bei seinem Volk die Einrichtung, daß jeder zum Tode Verurteilte sich selbst entleiben solle (Montaigne *Essais* III 1). Auch das Austreiben des Verbrechers in die Fremde und Wüste, wie es uns ähnlich schon bei den Griechen und dann namentlich bei den Deutschen begegnet, ist nach solchen Analogien mindestens zum Teil zu erklären und nicht ausschließlich (Fr. Kauffmann *Beitr. z. Gesch. d. deutsch. Spr.* 18, 177ff., Golther *Germ. Myth.* 548f.) als Opferung zu fassen (vgl. übrigens auch Wissowa *Religion u. Kultus d. Röm.* S. 326, 4), die doch gerade der Fromme am liebsten selbst vollziehen mußte, während er ebenso natürlich die Blutschuld von sich ab- und anderen zuwälzte (Golther a. a. O.: „sein Leben ist verwirkt, er kann von jedermann getötet werden“).

[1] Cassius Dio 58, 15: *ὀλίγαι γὰρ πάνυ* (sc. *οὐσίαι*) *τῶν ἐθελοντηδὸν πρὸ τῆς δίκης τελευτώντων ἐδημεύοντο, προκαλουμένου διὰ τούτου τοὺς ἀνθρώπους τοῦ Τιβερίου αὐτοέντας γενέσθαι, ἵνα μὴ αὐτός σφας ἀποκτείνειν δοκῇ κτλ.* 16, 3: *τῇ δ' αὐτῇ ἐκείνῃ διανοίᾳ ἤ τὰ τῶν ἑκόντως ἀποθνησκόντων χρήματα οὐκ ἀφῃρεῖτο, καὶ τὰς ἐσαγγελίας πάσας ἐς τὴν γερουσίαν ἐσῆγεν, ὅπως αὐτός τε ἔξω αἰτίας, ὥς γε καὶ ἐδόκει, ᾖ, καὶ ἡ βουλὴ αὐτὴ ἑαυτῆς ὡς καὶ ἀδικούσης τι καταψηφίζηται.* Ähnliches berichtet derselbe 67, 3, 4 über Domitian: *καὶ οὐκ ὀλίγους γε αὐτοὺς ὑφ' ἑαυτῶν παρεσκεύαζε τρόπον τινὰ ἀποθνήσκειν, ἵν' ἐθελοντηδὸν ἀλλ' οὐχ ὑπ' ἀνάγκης δοκῶσι τοῦτο πάσχειν.* Aus dem gleichen Grunde zweifelt an dem Selbstmord der Agrippina Tacitus *Ann.* 6, 25.

und weiter danach aus dem ähnlichen Verhalten der athenischen Tyrannen[1] auch das gleiche Motiv herauslesen mögen. — Mit diesem Motiv verband sich ein anderes, und beide erklären, weshalb ein solches Verfahren nicht bloß als einzelner Akt souveräner Willkür, sondern auch als bleibende Institution bei verschiedenen Völkern und zu verschiedenen Zeiten begegnet. Nur auf diese Weise wurde das verletzte Recht vollkommen wiederhergestellt. Die Selbsttötung des reuigen Mörders gewährt stets Befriedigung anderen und ihm selber.[2] Überhaupt tut dies jede Strafe, die einer sich selbst auferlegt.[3] Hier gilt der

---

[1] O. S. 245, 1.

[2] Othellos Sühne erscheint vollkommener, wenn er sich selbst ersticht, als wenn er sich den Gerichten gestellt hätte, wie Lessings Odoardo oder der Räuber Moor; wenigstens fällt sie mehr in die Sinne und wirkt deshalb stärker auf sinnlich einfache Menschen. Beispiele von Selbstbestrafungen o. S. 79, 1. Ähnlich empfinden wir und empfanden wohl schon antike Leser in dem a. a. O. erwähnten Fall des Adrestos. Dieser hat sich selbst das Todesurteil gesprochen und sich dem Kroisos in die Hand gegeben; Kroisos aber entläßt ihn seiner Schuld. Damit ist dem gemeinen Recht genug geschehen. Wenn trotzdem Adrestos Hand an sich legt und Hand an sich legt über dem Grabe seines getöteten Freundes (ἑωυτὸν ἐπικατασφάζει τῷ τύμβῳ), so wird seine Tat ein Opfer, ein Sühnopfer, das er diesem bringt, ähnlich wie Achill dem Patroklos (Rohde *Psyche* I 15, 1, vgl. auch Plutarch *Philop.* 21, daß die am Tode Philopömens Schuldigen bei dessen Grabe gesteinigt wurden, und Menelaos' Verheißung τύμβου 'πὶ νώτῳ σὲ κτανὼν ἐμὲ κτενῶ Eur. *Hel.* 842, wo jedoch nur die äußere Form der Handlung ohne den ursprünglichen Sinn geblieben scheint. An die Opferung der Polyxena auf Achills Grabe [Eur. *Hecub.* 535 ff.] und die römischen Gladiatorenkämpfe kann hier nur erinnert werden), und das nur desto höheren Wert erhält, je freiwilliger es dargebracht wird. Erst so schließt die Geschichte des unseligen (βαρυσυμφορώτατος) Adrestos wahrhaft versöhnend ab, versöhnender jedenfalls, als wenn Kroisos an Adrestos, so wie dieser es von ihm begehrte, zum Rächer oder Henker geworden wäre.

[3] Insbesondere wenn dieser keinen Höheren als Richter über sich hat, wie in gewissem Sinne Herakles, daher δίκην τοῦ φόνου ταύτην ἐπιθεὶς αὑτῷ Plut. *Theseus* 6. Der Klytaimnestra wird es sogar zum Vorwurf gemacht, daß sie nach begangenem Frevel οὐχ αὑτῇ δίκην ἐπέθηκεν Eur. *Or.* 576 f. Kirch. Zu dieser Art von Strafen, die man sich selbst auferlegt, darf man auch die Selbstverstümmelung rechnen,

Satz nicht, daß niemand in eigener Sache Richter sein soll.[1] Vielmehr wird damit einer Forderung genügt, die auch in

---

von der Joseph. *Bell. Jud.* II 21, 10 (S. 228, 21ff. Bekk.) berichtet, obgleich dies eine Milderung der eigentlich zuerkannten Strafe ist, ähnlich wie es die Selbstverbannung war (die Selbstverbannung eine Wirkung der Selbstverurteilung nach Polyb. VI 14, 7: *ἑκούσιον ἑαυτοῦ καταγνόντα φυγαδείαν*, vgl. Mommsen *Strafr.* 69, 2); auch die Selbstverstümmelung des wahnsinnigen Orest (sonst freilich ist das „cruentare corpus" auch Symptom bloß des Wahnsinns: Cicero *in Pison.* 47 u. Garatoni), die wenigstens sühnende Kraft hatte nach Pausan. VIII 34, 2f. Vgl. auch o. S. 79, 1. Selbstverstümmelung einem Missetäter zur Strafe angewünscht Passow *Popul. Carm. Graeciae rec.* 407 S. 288:

'Αιτὲ νὰ φᾷς τὴ μύτη·σου, πετρίτη τὰ φτερά σου,
Ποῦ μῶφαγες τὸ ταῖρί μου κ' ἔμεινα μοναχή μου.

Dergleichen ist oft mehr Rache, ein blindes Wüten gegen sich selbst (Leopardi *Pensieri* 2, 30f.: concepiamo contro la nostra persona un odio veramente micidiale come del più feroce e capitale nemico e ci compiaciamo nell' idea della morte volontaria, dello strazio di noi stessi .... come nell' idea della vendetta contro un oggetto di odio e di rabbia somma. Aristot. *Eth. Nik.* V 15 p. 1138a 9: *ὁ δι' ὀργὴν ἑαυτὸν σφάττων*, vgl. Hämon *αὑτῷ χολωθείς* o. S. 79, 1), als Strafe, während der Heautontimorumenos des Terenz mit vollem Bewußtsein handelt und in der Selbstquälerei seine gerechte Strafe sieht (135ff.). Am eindringlichsten wirkt die Gerechtigkeit eines solchen Verfahrens, wenn jemand selbst das Gesetz gegeben, kraft dessen er die Strafe an sich vollzieht: so wie es von den sizilischen Gesetzgebern Charondas und Diokles erzählt wird (Diodor. Sic. XII 19, 2), die auf diese Art noch im Sterben und mit dem eigenen Blute die Gültigkeit ihrer Gesetze besiegelt zu haben schienen (Plutarch *Per.* 37 *ὄντος δεινοῦ τὸν κατὰ τοσούτων ἰσχύσαντα νόμον ὑπ' αὐτοῦ πάλιν λυθῆναι τοῦ γράψαντος*).

[1] „Der Knab' hat sich selbst gerichtet", sich selbst das Todesurteil gesprochen und dasselbe ausgeführt; damit gilt seine Sache als erledigt: Goethe *Götz* 5 Szene des heimlichen Gerichts (*Werke* 8, 160). Ja ein solcher Richterspruch in eigener Sache fiel so sehr ins Gewicht, daß Kroisos dadurch allein schon befriedigt ist und auf die Vollstreckung verzichtet: *ἔχω ὦ ξεῖνε*, sagt er zu Adrestos, *παρὰ σεῦ πᾶσαν τὴν δίκην, ἐπειδὴ σεωυτοῦ καταδικάζεις θάνατον* (o. S. 80, 1). Vgl. hierzu das spanische Drama, aus dem Lessing referiert *Hamb. Dramat.* 67 (= *Schriften*, von Maltzahn 7, 282), und nach dessen Auffassung ebenfalls durch die bloße Verurteilung der Gerechtigkeit Genüge geschieht (Pues ya que con la sentencia Esta parte he satisfecho, Pues cumpli con la justicia). Oft genug ist bei den Rednern und sonst davon die Rede, daß jemand

neuerer Zeit gelegentlich kräftigen Ausdruck gefunden hat.[1] In Athen suchte die Gegenschätzung des Beklagten, welche Strafe er verdient zu haben glaube, diesem Rechtsgefühl zu genügen.[2] Dasselbe Rechtsgefühl äußert sich auch in sprachlichen Wendungen. Man sagt von jemand, daß er selber der Urheber seiner Strafe sei, wenn man diese Strafe als eine im höchsten Maße verdiente und gerechte bezeichnen will: „er isset und trinkt sich selbst das Gericht"[3]; „du tötest dich, nicht ich" ruft Orest seiner Mutter zu[4] und wälzt damit alle

in eigener Sache richten soll, und immer wird den daraus entspringenden Urteilen eine endgültige Kraft der Entscheidung beigelegt: vgl. meinen *Eid* S. 38, 1 und die Nachträge S. 220, dazu Demosth. 19, 212. 30, 2. 59, 125. Dinarch. 1, 84 f. Eben darauf, auf die allerhöchste Klarheit im Erscheinen des Rechtes, deuten *δικαστὴς ἦν αὐτὸς αὐτῷ τῶν ἠδικηκότων ἕκαστος* Liban *Or.* 18, 185 Först. und „qui se ipsum condemnet" Cic. *in Pison.* 98. Der Bedeutung dieser Handlung entspricht es, daß sie in der Sprache sich ein eigenes Wort schuf, *αὐτοδικεῖν ἀντὶ τοῦ ἑαυτοῖς τὰ δίκαια ὁρίζειν* (Harpokr. *Dinarch. Fr.* 60, 4 = *Oratt. Att.* ed. Turic. S. 337). Über die Gleichstellung des „confessus" und „judicatus" vgl. Mommsen *Strafr.* 438, 2 u. 8.

[1] Steffens *Was ich erlebte* 2, 31 f.: „Daß ein höheres sittliches Motiv die ersteren (die zum Richten des Verbrechers das eigene Geständnis fordern) leite, kann nicht geleugnet werden. Selbst in religiöser Rücksicht muß man die Forderung des Selbstgeständnisses billigen; wo es gelingt, aus der tiefen Reue dieses hervorzurufen, vermag es nicht selten uns, wenigstens bis auf einen gewissen Grad, mit dem Verbrecher zu versöhnen. Er erscheint uns als ein freigewordener Sklave; mit dem offenen Geständnisse des Verbrechens wird er sein eigener Richter, spricht sich selber das Urteil, und wir mögen in ihm etwas Höheres entdecken, was sich über die Untat erhebt, sich von dieser befreit und, durch die freiwillige Unterwerfung unter die Todesstrafe, gereinigt erscheint."

[2] Über *ἀντιτιμᾶσθαι* Meier-Schömann *A. Pr.*[2] S. 214 f. Vgl. Xenoph. *Hell.* II 1, 32: *Λύσανδρος δὲ Φιλοκλέα πρῶτον ἐρωτήσας, ὃς τοὺς Ἀνδρίους καὶ Κορινθίους κατεκρήμνισε, τί εἴη ἄξιος παθεῖν ἀρξάμενος εἰς Ἕλληνας παρανομεῖν, ἀπέσφαξεν.*

[3] *Ὁ γὰρ ἐσθίων καὶ πίνων ἀναξίως κρίμα ἑαυτῷ ἐσθίει καὶ πίνει:* 1. *Cor.* 11, 29.

[4] Äsch. *Choeph.* 916 Kirch.: *σύ τοι σεαυτήν, οὐκ ἐγώ, κατακτενεῖς.* Ähnlich Demosthenes 19, 131: *τὰ δὲ πρόσθεν πεπραγμένα καὶ πεπρεσβευμένα ὑπὲρ τούτων ἀποκτείνειεν ἂν αὐτὸν δικαίως.* Libanios *Or.* 45, 13 Först.: *καὶ ψευδεῖς αἰτίαι καὶ ῥῆμά τι καὶ μικρὸν ἤδη τινὰς ἀργύριον ἔδησε.*

Schuld von sich ab. Der engste Zusammenhang von Tat und Strafe liegt hierin angedeutet, der ganz objektiv und nicht bloß in dem subjektiven Meinen irgendwelchen Richters vorhanden ist, der aber freilich nur dann wahrhaft real wird, wenn der durch eigenes Erkenntnis Verurteilte zugleich dem Henker die Arbeit abnimmt, wenn der Richter auch Nachrichter ist. Und zugleich mag man hier auch das Bestreben erkennen, die Tat durch die Strafe zu decken, beide miteinander möglichst auszugleichen. Wie wir dies Bestreben oft genug wahrnehmen im Ansetzen des Ortes und der Zeit der Strafe, sei es nun, daß man damit nur das Bild der Tat noch einmal zur Rechtfertigung der Strafe kräftig beleben wollte oder im Vergelten des Gleichen mit durchaus Gleichem erst die volle Sühne zu bewirken glaubte, so erscheint dasselbe Bestreben auch hier darin, daß durch die gleiche Hand, die das Verbrechen verübte, auch die Strafe vollzogen wird.

Ein in dieser Weise gleichsam legalisierter Selbstmord ist aber nicht zu allen Zeiten und unter allen Verhältnissen denkbar[1], sondern nur dann, wenn die Menschen auf den Selbstmord schon vorbereitet sind, sich gewöhnt haben ihn unter Umständen gelten zu lassen. Unserer Zeit, die in ihm ein Verbrechen oder eine Sünde sieht, ihn moralisch oder religiös verdammt, im besten Falle ihn als Wahnsinn beklagt, ließe sich ein solches Verfahren nicht als zu Recht bestehende Institution aufdrängen. Auch in der alten Zeit Griechenlands treiben die des Rechtes waltenden Erinyen den Verbrecher nicht zum Selbstmord[2], eben weil in dieser alten Zeit der

Vgl. Virgil *Aen.* 12, 948 f. Äneas' Worte: Pallas te hoc volnere, Pallas immolat, et poenam scelerato ex sanguine sumit. Und so schon Homer *Od.* 22, 413 *τούσδε δὲ μοῖρ' ἐδάμασσε θεῶν καὶ σχέτλια ἔργα.*

[1] Legalisierung des Selbstmordes auf Keos o. S. 82 f.

[2] Wenigstens den Alkmaion und Orest trieben sie nicht dazu (nur einmal, bei Eur. *I. T.* 973 f., erzählt Orest, daß er entschlossen war sich auszuhungern), und die Deianeira höchstens nach der Darstellung des Sophokles, wenn man in *Trach.* 900 ff. die Erfüllung des 808 f. ausgesprochenen Fluches

Selbstmord noch nicht in der Übung war. Um so leichter dagegen ließ er sich in Japan einem regelmäßigen Strafverfahren einfügen oder in der Zeit der römischen Kaiser, weil hier das Leben der offiziellen Sanktion bereits vorgearbeitet hatte.[1] Nicht anders war es aber auch in Athen zu der Zeit, von der hier die Rede ist, und so dürfen wir auch umgekehrt aus der Art, wie wir den Selbstmord dort und damals legalisiert fanden, auf ein häufiges Vorkommen desselben schließen.

Und so durfte man wohl nachdenklich werden über eine Tatsache, von der man so viel Erfahrungen hatte: schon sahen wir, daß man erwog, auf welchem Wege man am besten freiwillig aus dem Leben scheiden könne.[2] Es sind dies erste Spuren einer dann mehr und mehr erstarkenden und sich ausbreitenden Theorie, die im Gefolge der Praxis Theorie des Selbstmordes.

(*σε ποίνιμος Δίκη τίσαιτ' Ἐρινύς τ'*) sehen darf. Die älteste Zeit verband mit dem Selbstmord noch nicht die Vorstellung einer unter dem Druck höherer Mächte selbstgeübten Strafe: die Homerische Epikaste, indem sie sich selber tötet, sühnt ihre Tat nicht, wenigstens nicht im vollen Sinn des Wortes, mag sie immer von dem dunkeln Gefühl einer Selbstbestrafung geleitet werden (o. S. 76). Was Fr. Kauffmann *Beitr. z. Gesch. d. deutsch. Spr.* 18 S. 183, 1 sagt „die rachegeister saugen dem verbrecher das blut aus, zehren an seinem leben, bis er in der verzweiflung sich selbst erhängt", vermag ich in dem letzten Satze aus den Quellen nicht zu bestätigen. Er beruft sich auf Leist *Altarisches jus gentium* S. 433 ff., der aber nur einen Beleg gibt, Äsch. *Eum.* 736, Worte, die schon o. S. 93 ihre Erledigung fanden, und in denen nichts auf die Erinyen als Urheberinnen der *ἀγχόνη* deutet, welche vielmehr nach Maßgabe der von Wecklein zu 749 angeführten Parallelstellen zu erklären ist. Wenn es bei den Germanen anders zuging, so ist hier nicht, wie Kauffmann wollte, eine Übereinstimmung mit den Griechen, sondern umgekehrt eine Diskrepanz anzuerkennen.

[1] Eine Ausnahme scheint die grüne Schnur in den Ländern des Islam zu bilden, in denen doch der Selbstmord eine Seltenheit ist: Nöldeke *Oriental. Skizzen* S. 77. Ich verdanke den Hinweis meinem Freunde Gardthausen. Die Seltenheit des Selbstmordes bei den Mohammedanern hat mir auch mein Kollege Vollers mit verschiedenen Gründen bestätigt.

[2] O. S. 243. Eine Art Nachdenken über die Natur des Selbstmordes setzt schließlich auch die Legalisierung desselben voraus, o. S. 244 ff.

auch auf diesem Gebiet allmählich hervortrat. Nicht umsonst finden wir bei den Engländern und im 18. Jahrhundert, also bei einem Volk und zu einer Zeit, die beide an Selbstmordfällen ungewöhnlich fruchtbar waren, auch die Theorie des Selbstmordes in besonderer Blüte, indem Dichter und Denker wetteiferten, dieses allen am Herzen liegende Thema philosophisch und poetisch zu bearbeiten.[1] Die Masse der Selbstmorde suchten auch die Griechen des 5. und 4. Jahrhunderts sich zu sichten, indem sie Unterschiede zwischen den einzelnen machten nach dem Maßstab bald der Bequemlichkeit[2] oder der Zweckmäßigkeit oder auch des Wohlanstands. Inwiefern Phaidras Selbstmord für sie und die ihrigen zweckmäßig und nützlich sein werde, erörtert sie selber[3]; eine andere Frage ist die nach dem Wohlanstand, wobei der heroischer scheinende Tod durchs Schwert dem schimpflicheren durch den Strick insgemein, wenigstens in der Theorie, vorgezogen wurde.[4] Solche

---

[1] Engländer: Thomas Morus o. S. 83, 3. Shakespeare o. S. 83, 2 mit dem berühmten Monolog. Joh. Donne, Verfasser des *Βιοθάνατος* o. S. 83, 2. Hume o. S. 83, 2. Gibbon *History* ch. 44, 206 (Leipz. Ausg. VIII S. 98). Zum Teil sind dies auch Belege für das 18. Jahrhundert (o. S. 88, 3), wofür außerdem in Betracht kommen Montesquieu *Lettres Persanes* 76, *Esprit* XIV ch. 12, *Considérations* ch. 12; Rousseau *Nouvelle Héloïse* III 21 u. 22; Lessing o. S. 94, 1, Kant o. S. 75, 3, Goethe im *Werther* u. *Werke* 26, 220 ff.; Garve zu Cicero *Von den Pflichten* I S. 156 ff. (6. Ausg. Breslau 1819); Schiller in den *Räubern*; Lichtenberg *Aphorismen* ed. Leitzmann 3 S. 451 o., *Schriften* 1, 35; u. Andere. Als deren Vorläufer wären noch zu nennen vor allem Montaigne *Essais* II, 3 und die von Funccius a. a. O. (o. S. 83, 2) S. XII Angeführten. [2] O. S. 244.

[3] Eur. *Hipp.* 715 ff., Kirch. 725 ff. Egoismus und Rachbegierde, wenn nicht beide in der Wurzel eins sind, treiben sie zur Tat nach ihrem eigenen Bekenntnis.

[4] Bei den Römern war bekanntlich der Selbstmord durch Erhängen verpönt, das „letum informe“ Virgils *Aen.* 12, 603, vgl. dazu Servius u. außerdem Marquardt *Staatsv.* III 307, 8. Doch darf man dies nicht für römische Eigentümlichkeit ausgeben. Zu unbestimmt lautet Nordens Urteil (*Herm.* 28 S. 374, 2), in Griechenland hätten auch die Erhängten nicht für „infames“ gegolten. Der Geschmack ist allerdings auch in diesem Punkte verschieden gewesen. Im mittelalterlichen Florenz war es zeit-

Betrachtungen oder Empfindungen dürfen wir in weiten Kreisen des griechischen und besonders des attischen, wenigstens

---

weilig eine besonders beliebte Todesart, sich durch Erhängen das Leben zu nehmen, wie Boccaccio zu Dantes *Inf.* 13, 151 angemerkt hatte. Häufiger kam es auch in England vor, was Goethe *Werke* 26, 221 zu begründen sucht. Daß unsere deutschen Vorfahren „ignominiam laqueo finierunt", sahen wir schon (o. S. 79, 2); und wenn es auch nicht angeht, dies bis zu einer Opferhandlung zu verklären (wie Mannhardt will bei Baumstarck zur *Germ.* 6, s. auch o. S. 241, 1), so bleibt doch für unser Empfinden auffallend, daß noch nach späterem Recht und Sitte es ein Vorrecht der Männer war, aufgehängt zu werden (Grimm *RA.* 687, über die Herulerfrauen, die sich nach dem Tode ihrer Gatten zu erhängen pflegten, o. S. 78, 3). Uns scheint das Erhängen „eine unedle Todesart" zu sein (Goethe a. a. O.). Nicht anders urteilten aber schon die Griechen. Schimpflich und selbst für Sklaven unschicklich sind die *ἀγχόναι μετάρσιοι*, besonders wenn man dagegen den edeln und schönen Tod durchs Schwert hält (Eur. *Hel.* 299 ff. *ἀσχήμονες μὲν ἀγχόναι μετάρσιοι, κἀν τοῖσι δούλοις δυσπρεπὲς νομίζεται· σφαγαὶ δ' ἔχουσιν εὐγενές τι καὶ καλόν*); gerade dieser *αἴσχιστος μόρος* schien die rechte Strafe für Jasons Sünden (Neophron *Fr.* 3). So empfand man seit alters: daher will schon Telemach die treulosen Mägde nicht mit dem Schwert hinrichten, weil dies ein „reiner Tod" (*καθαρὸς θάνατος*) sei, sondern hängt sie auf (*Od.* 22, 462 ff.). Als gemein kommt der *βρόχος* für Orest und Elektra bei der Bestimmung der Todesart nicht weiter in Frage, obgleich sie die Wahl hatten zwischen diesem und dem *ξίφος* (Eur. *Or.* 1035 f.), und nur der Tod durchs Schwert scheint ihrer edeln Abkunft würdig (*Or.* 1060 ff.). Die spätere Zeit empfand hierin wohl noch schärfer: die Homerische Epikaste im Gefühl ihrer Schande erhängt sich (o. S. 76. 254, 2) und ebenso tut die Jokaste des *φιλόμηρος* Sophokles (*O. R.* 1262 ff.); die Euripideische dagegen, freilich auch bei einem anderen Anlaß, durchbohrt sich mit dem Schwert (*Phön.* 1455 ff., vgl. Schol.). Wo der edle Dichter freie Hand hatte, hat auch Sophokles der Würde seiner Personen den Tod durchs Schwert entsprechender gefunden, durch den er Deianeira und Eurydike enden läßt, und den er namentlich in seinem Aias mehr als irgendein anderer für alle Zeit verherrlicht hat (o. S. 95). Verbrecherinnen aber wie Phaidra und Themisto (Hygin. *Fab.* 1. Welcker *Gr. Trag.* 623) ist der schimpfliche Tod des Erhängens gerade angemessen, zu dem sich eben deshalb im Übermaß der Reue auch die Homerische Epikaste hinreißen ließ, *ἣ μέγα ἔργον ἔρεξεν ἀιδρείῃσι νόοιο γημαμένη ᾧ υἷεϊ* (*Od.* 11, 272). Schimpflich nennt dies Ende Sophokles selber (*πλεκταῖσιν ἀρτάναισι λωβᾶται βίον* *Antig.* 54 und dazu Schneidewin); wenn er es trotzdem auch seiner Antigone bereitet (1282 ff.), so rührt dies daher, daß diese keine andere Wahl

Moralische Beurteilung.

des gebildeten Publikums voraussetzen.[1] Über sie erhebt sich aber die moralische Beurteilung, die dem Selbstmordphänomen jetzt von seiten der Höhergebildeten zuteil wird. Zwar für das Vaterland freiwillig in den Tod zu gehen oder dem Geliebten nachzusterben, hielt Euripides augenscheinlich für zulässig, ja für ruhmvoll[2] und blieb damit nur den gemeingriechischen

hatte (vgl. Catos Worte Appian *b. c.* II 98), und nicht viel anders steht es mit den Danaiden (Äsch. *Suppl.* 440 ff.). Die ἀγχόνης τέρματα aber, die Orest (Äsch. *Eum.* 736 Kirch., o. S. 254, 2, vgl. auch Leist *Altarisches jus gent.* S. 435, 3) in Aussicht stellt, so auffallend sie im Munde des Heldenjünglings scheinen, sind es trotzdem nicht, da sie als eine verbreitete und abgegriffene Redensart (Belege gibt Wecklein zu Äsch. *Eum.* 749, vgl. Liban. *Or.* 26, 35 Först.) nicht ernst genommen werden dürfen; unter Umständen mochte die Wahl dieser Todesart auch die Größe des Schmerzes illustrieren, dem eben deshalb die Todesart, und sei es die schimpflichste, gleichgültig ist, so in dem Lügenbericht der Klytaimnestra über ihre Erhängungsversuche bei Äsch. *Agam.* 889 f. Kirch. (wozu Schneidewin freilich meint, daß „die antiken Weiber für diese Manier des Selbstmordes schwärmten"). Wenn später die Kyniker gern zum Stricke griffen (die Beispiele b. Geiger *Der Selbstmord* S. 10 f.), so zeigten sie sich auch hierin als Verächter jeder Art von Anstand und δόξα. Außerdem versteht es sich von selber, daß das gröbere Empfinden der großen Masse zu keiner Zeit, und also auch damals nicht, von diesen feineren Unterschieden berührt wurde, und am allerwenigsten in solchen Momenten, in denen die Rücksicht auf andere Menschen, wie die Wohlanständigkeit eine ist, mindestens sehr leicht schwinden kann. Dagegen beginnt schon damals in den Kreisen der Gebildeten jene „jactatio" des Selbstmordes, von der Ulpian redet (*Dig.* 28, 3, 6, 7), und über die man in der Kaiserzeit spottete (Lucian im *Peregrinus* u. *Quomodo hist. conscr.* 25, vgl. Horaz *A. P.* 469 famosae mortis amorem). Etwas davon glaubt man in Xenophons Erzählung von Pantheia und ihren Eunuchen zu spüren, die sich mit dem Schwerte töten (o. S. 78, 4. 91), und in der Bühnendarstellung von Euadnes Flammentod (o. S. 78). Beides sind Bravourtodesarten, an deren Stelle man sich das Erhängen nicht denken kann, und mit denen verglichen (nicht an sich, wie Nägelsbach *Nachhom. Theol.* 393 meint) der Tod durch Gift eine Feigheit scheinen mochte (Pausan. 7, 16, 4). Noch besonders mochten diese beiden Arten des Selbstmordes geadelt werden durch die Ähnlichkeit mit dem Opfer, wie das Trinken des Stierblutes durch das Beispiel des Themistokles (o. S. 91).

[1] Aristoph. *Ritter* Anfg. regen sie sich auch in Sklaven (o. S. 91, 2).

[2] O. S. 95 ff.

Anschauungen treu[1]; dergleichen schien offenbar nicht sowohl Selbstmord als Selbstaufopferung zu sein[2]; Selbstmord aus Lebensüberdruß[3] dagegen, gerade die häufigste Art, wird von ihm als Feigheit verurteilt.[4] Dieses Wort, das dann so oft wiederholt worden ist[5], fällt hier zum erstenmal. Das ge-

[1] Wenn Aristoteles im Selbstmord ein Unrecht sieht, weil durch ihn die Pflichten gegen die *πόλις* verletzt werden (*Eth. Nik.* V 15 p. 1138a 11 ff.), so gilt dies von der Aufopferung fürs Vaterland nicht (a. a. O. IX 8 p. 1169a 19 f.), die mittelbar oder unmittelbar in den Gesetzen geboten ist. Nur dieser geltenden Meinung tritt entgegen, und bestätigt sie so, die Paradoxie des Atheisten Theodor, es sei unvernünftig (*μὴ εὔλογον*), daß der Weise sich für das Vaterland töte (Diog. Laert. II 98).

[2] O. S. 95, 4. Mit diesem moralischen Opfer ist nicht zu verwechseln das rituelle, mit dem man ebenfalls den Selbstmord zusammengestellt hat (o. S. 241, 1).

[3] taedio vitae: Dig. 3, 2, 11, 3. 28, 3, 6, 7. 49, 14, 45, 2. Aristot. *Eth. Nik.* IX 4 p. 1166b 12 f. Virgil *Aen.* 6, 434 f.

[4] Eur. *Herc. fur.* 1347 f. Kirch.: *ἐσκεψάμην δὲ καίπερ ἐν κακοῖσιν ὤν, μὴ δειλίαν ὄφλω τιν' ἐκλιπὼν φάος.*

[5] Platon. *Gess.* IX 873 C, Aristot. *Eth. Nik.* III 11 p. 1116a 12. *Eth. Eud.* III 1 p. 1229b 39 ff. Joseph. *Bell. Jud.* III 8, 5 (S. 265, 26 Bekk.) *δειλὸς δ' ὁμοίως ὅ τε μὴ βουλόμενος θνήσκειν ὅταν δέῃ καὶ ὁ βουλόμενος ὅταν μὴ δέῃ.* Pausan. VI 8, 4 *μανία μᾶλλον ἢ ἀνδρία* (*ἐμάνησαν* Joseph. a. a. O. V 8, 5 S. 267, 30 Bekk.). Caesar *b. g.* VII 77, 5. Seneca *Oed. fragm.* 190 f., Martial. I 56, 16. Nach Lichtenberg *Aphorismen*, ed. Leitzmann, 3 S. 215 u. 218 geht beim Tode Werthers eine Spaltung vor und nur, was der Hasenfuß in ihm ist, erschießt sich. Goethe *Werke* 16, 67 (Worte Alberts) u. o. S. 101, 5. Schiller *Räuber* 4, 5 „Und soll ich vor Furcht eines qualvollen Lebens sterben?" Sogar Hume, der Apologet des Selbstmordes, sagt: If suicide be supposed a crime, 'tis only cowardice can impel us to it (*Philosoph. Works* 4, 414). Da die Sache zwei Seiten hat, werden natürlich auch andere Stimmen und Urteile laut. Als problematisch wird sie hingestellt von Hamlet „whether 'tis nobler in the mind to suffer" usw. Einen Stich ins Heroische hatten wenigstens gewisse Arten des Selbstmordes: „une grande commodité pour l'héroisme" nennt ihn Montesquieu *Considérations* ch. 12. *Ἀνδρικώτατα* wollen die Sklaven sich töten Arist. *Ritt.* 81 f. Warum der Selbstmord, namentlich mit ruhiger Überlegung vollbracht, ein großer Beweis von Mut und Entschlossenheit ist, begründet Garve zu Cicero *Von den Pflichten* I S. 157. Werther gegen Albert a. a. O. S. 69: „und ich finde es ebenso wunderbar zu sagen, der Mensch ist feige, der sich das Leben nimmt" usw. Zu sagen „Selbstmord sei die größte Feigheit"

meine Volk mag immerhin sich umbringen[1]: wer sich über dasselbe erheben will, dem steht es nicht an, seine Tugend mit solchem Makel zu beflecken, also nicht dem Tapfersten der Heroen, dem Herakles, durch dessen Mund der Dichter zu uns redet, und der sich freilich zu dieser Ansicht erst durch Theseus bekehren läßt[2], und also nicht dem Weisen (σοφός), in dem die Zeit ihr Ideal sah. Daß es des Weisen unwürdig sei, sich selbst das Leben zu nehmen, hierin stimmen Euripides und Agathon überein[3] und sprechen damit wohl nur die Durchschnittsmeinung der Sophisten aus, deren Schüler sie waren, und die im theoretischen wie praktischen Kultus des Weisenideals ihr Hauptgeschäft sahen.[4] Während noch Sophokles den Selbstmord im wesentlichen einfach als Tatsache hinnimmt und geschehen läßt[5], zeigt Euripides auch darin sich als den Sohn einer späteren Zeit, daß er schon

---

rechnet Schopenhauer *Werke* 6, 328 unter die „Abgeschmacktheiten". Überhaupt wäre der Selbstmord kaum so entschieden als Feigheit verdammt worden, wenn nicht viele in ihm gerade ein Zeichen von Mut und Tapferkeit gesehen hätten.

[1] Zu Herakles, als er seine Absicht des Selbstmordes geäußert, sagt Theseus Eur. *Herc. fur.* 1248 *εἴρηκας ἐπιτυχόντος ἀνθρώπου λόγους*.

[2] Eur. *Herc. fur.* 1246 ff.

[3] Auf *ἀμαθία* führt Herakles' Selbstmordgedanken zurück Theseus Eur. *Herc. fur.* 1254; und derselbe, da Orest auf ihn zu deuten scheint, wird *Or.* 415 von Menelaos *οὐ σοφόν* genannt. Noch deutlicher ist *Fr.* 1070: *ὅστις δὲ λύπας φησὶ πημαίνειν βροτούς, δεῖν δ' ἀγχονῶν τε καὶ πετρῶν ῥίπτειν ἄπο, οὐκ ἐν σοφοῖσιν ἔστιν.* Dieselbe Ansicht liest man aus Agathon *Fr.* 7 (S. 765 Nauck[2]) heraus *φαῦλοι βροτῶν* (die *ἐπιτυχόντες ἄνθρωποι* o. Anm. 1) *γὰρ τοῦ πονεῖν ἡσσώμενοι θανεῖν ἐρῶσι.*

[4] Der Keer Prodikos mit seinen melancholischen Betrachtungen über die Leiden des Lebens mochte freilich Selbstmordsgedanken wecken, aber er mochte eben als Keer eine begreifliche Ausnahme bilden (o. S. 82, 3). Sonst ist das Hauptbestreben der Sophisten gerade, den Menschen zum Kampf mit dem Leben und seinen Hemmnissen geschickt zu machen, nicht aber ihn zur Flucht aus dem Leben aufzufordern.

[5] Im Aias-Monolog nimmt der Held nur Abschied von seiner Welt; die Tat selber, die er zu vollführen im Begriffe ist, regt in ihm keine besonderen Gedanken oder gar Bedenken auf (o. S. 95).

mehr über die Motive desselben zu grübeln anfängt.[1] Es sind damals die Anfänge der Ethik, die das menschliche Handeln zu verstehen und dem gewonnenen Verständnis gemäß zu leiten sucht, und diese Anfänge deuten schon auf die folgende Entwickelung, in der es bei den Moralphilosophen die Regel wird, den Selbstmord zu verdammen und nur unter besonderen Umständen zu entschuldigen.[2] Der Moralphilosophie gesellte sich aber auch damals schon die Theologie.

Die Theologie, nicht eigentlich die natürlich erwachsene Religion, sondern die begrifflich und zu bestimmten Zwecken gefaßte, ist eine Todfeindin des Selbstmordes. Das gilt zwar auch allgemeiner[3]; vorzüglich jedoch zeigt es sich bei den Bekennern der christlichen Religion. Von unseren germanischen Vorfahren wurde sehr häufig und aus verschiedenen Motiven Selbstmord verübt[4]; wenn er trotzdem später eingeschränkt und mit den härtesten Strafen bedroht wird, so ist dies nur unter dem Einfluß der christlichen Kirche geschehen, keiner der zahlreichen Belege, die Jakob Grimm hierfür beigebracht hat[5], reicht bis in die vorchristliche Zeit zurück. Verschiedene Ursachen mögen hierzu mitgewirkt haben. Wenn der Tod das äußerste, nie versagende Rettungsmittel von jeder tyrannischen Gewalt ist[6], so mag bei dem Verbot des Selbst- Theologie.

[1] O. S. 256, 258 ff.

[2] Schopenhauer, so heftig er sich gegen diejenigen wendet, die den Selbstmord blindlings verdammen, will ihm deshalb doch keineswegs das Wort reden: *Werke* 6, 381. Uneingeschränkt tritt für das gute Recht jedes Selbstmörders ein Hume, o. S. 83, 2. Vgl. auch o. S. 88, 3.

[3] B. Constant *De la religion* V 13 ch. 4 S. 74: Toutes les religions sacerdotales condamnent le suicide, et cette réprobation est assez remarquable; car ces religions inculquent, beaucoup plus expressément que le polythéisme libre de la direction des prêtres, le détachement de ce monde et l'indifférence pour tous les intérêts de la vie. Vgl. ebenda über die Religion des Lama S. 76, 1. Auf die „monotheistischen, also jüdischen Religionen" schränkte das Verbot des Selbstmordes ein Schopenhauer *Parerga* 2, 328.

[4] O. S. 78, 2. 79, 2.

[5] O. S. 80, 1.

[6] Dies besagen die Worte des „vir bonus et sapiens" dem drohenden Tyrannen gegenüber Hor. *Ep.* I 16, 78 f. und was Horaz

mordes priesterliche Herrschsucht mit im Spiele gewesen sein, die den Menschen auch diese letzte Zuflucht der Freiheit abschneiden wollte.[1] Außerdem aber hatte eine Religion wie die christliche, die von dem irdischen Jammertal hinweg den Blick so verlockend auf ein seliges Jenseits lenkt, allen Grund, vor dem Selbstmord zu warnen, weshalb dies auch schon früh einer ihrer größten Vertreter getan hat, der hl. Augustin, infolge nicht bloß richtiger Erkenntnis des verführerischen Reizes, den solche Schilderungen ausüben, sondern offenbar auf Grund von Erlebnissen und Erfahrungen.[2] Als daher Orphiker und Pythagoreer in ähnlicher Weise das Elend des menschlichen Lebens einer- und anderseits die selige Unsterblichkeit in kräftigen Farben schilderten, mußten auch sie auf die Folgerungen gefaßt sein, die der naive Mensch hieraus

---

hinzufügt: „Ipse deus, simul atque volam, me solvet". opinor Hoc sentit, „moriar". mors ultima linea rerum est. Vgl. auch Kießling z. St., und zum Ausdruck Eur. *Or.* 414 Kirch. ἀλλ' ἔστιν ἡμῖν ἀναφορὰ τῆς ξυμφορᾶς, welche Worte des Orest Menelaos zunächst vom θάνατος versteht.

[1] Schopenhauer *Parerga* 2, 329 Anm.: „Der Tod ist eine uns zu nötige letzte Zuflucht, als daß wir durch bloße Machtsprüche der Pfaffen sie uns sollten nehmen lassen." B. Constant nach den o. S. 261, 3 angeführten Worten: Mais le suicide est un moyen d'indépendance, et en cette qualité tous les pouvoirs le haissent.

[2] Augustin *De civ. dei* I, 26 Schl.: Hoc dicimus, hoc adserimus, hoc modis omnibus adprobamus, neminem spontaneam mortem sibi inferre debere ...... velut desiderio vitae melioris, quae post mortem speratur, quia reos suae mortis melior post mortem vita non suscipit. Auch außerhalb der christlichen Kreise bot ihm eine solche Erfahrung Kleombrotos „quem ferunt lecto Platonis libro, ubi de immortalitate animae disputavit, se praecipitem dedisse de muro atque ita ex hac vita emigrasse ad eam, quam credidit esse meliorem. Nihil enim urguebat aut calamitatis aut criminis seu verum seu falsum, quod non valendo ferre se auferret" (a. a. O. 22). Vgl. hierzu meine *Unters. z. Ciceros philos. Schrift.* II 300, 2. So wie Augustin hat die Tat des Kleombrotos schon Cicero aufgefaßt *pro Scauro* 4. *Κλεόμβροτοι* sogar appellativisch werden genannt von David *Prolegg. philos.* 10 (Schol. in Arist. p. 7^b 27 f., *Commentt. in Aristot.* XVIII 2 S. 32, 6) solche, die wie die Stoiker τὴν φιλοσοφίαν ὑπέλαβον μελέτην εἶναι τοῦ φυσικοῦ θανάτου.

zog.[1] Was von Hegesias, dem „Prediger des Todes“, und der Wirkung seiner Vorträge[2], und was von dem Eindruck der Phaidonlektüre auf Kleombrotos erzählt wird[3], zeigt, welcher Art diese Folgerungen waren. Besonders aber mußten praktische Folgerungen der Art aus solchen Theorien zu einer Zeit gezogen werden, da ohnedies der Selbstmord in der Luft lag. Wenn daher ein Verbot des Selbstmordes aus orphisch-pythagoreischen Kreisen erging, und wenn es geknüpft ist an den Namen eines Mannes, der im 5. Jahrhundert lebte, so ist dies aus den angegebenen Gründen begreiflich genug. Philolaos ist in der Tat der erste, von dem wir auf bestimmte und zuverlässige Weise erfahren, daß er ein solches Verbot des Selbstmordes ausgesprochen.[4]

---

[1] Wie natürlich diese Folgerungen waren und wie nahe sie lagen, deuten auch Platons Worte an, *Phaidon* 62 A: *ἴσως μέντοι θαυμαστόν σοι φανεῖται, εἰ τοῦτο* (sc. *τὸ τεθνάναι*) *μόνον τῶν ἄλλων ἁπάντων ἁπλοῦν ἐστιν καὶ οὐδέποτε τυγχάνει τῷ ἀνθρώπῳ, ὥσπερ καὶ τἆλλα, ἔστιν ὅτε καὶ οἷς βέλτιον τεθνάναι ἢ ζῆν, οἷς δὲ βέλτιον τεθνάναι, θαυμαστὸν ἴσως σοι φανεῖται, εἰ τούτοις τοῖς ἀνθρώποις μὴ ὅσιον αὐτοὺς ἑαυτοὺς εὖ ποιεῖν, ἀλλὰ ἄλλον δεῖ περιμένειν εὐεργέτην.* Man sollte meinen, daß Bonitz das richtige Verständnis dieser Worte ein für allemal festgestellt hätte, Herm. 2, 307 ff. Mit der Meinung, die Sokrates hierin äußert, es wäre doch sonderbar, wenn jemand, dem nach dem Tode ein seliges Leben winkt, nicht das Recht haben sollte, sich selbst in den Besitz dieser Freuden zu setzen, stimmt Kebes sogleich überein mit einem herzhaften landesüblichen *Ἴττω Ζεύς.* [2] O. S. 103, 1. [3] O. S. 262, 2.

[4] Platon *Phaidon* 61 D f. Allerdings ist neben Philolaos auch von *ἄλλοι τινὲς* die Rede, die ebenfalls dies Verbot ausgesprochen hatten; aber da Kebes es von ihnen, d. h. aus ihrem Munde gehört haben will (*καὶ Φιλολάου ἤκουσα, ὅτε παρ' ἡμῖν διῃτᾶτο, ἤδη δὲ καὶ ἄλλων τινῶν*), so müssen wir uns darunter Zeitgenossen und können nicht an ältere Orphiker oder Pythagoreer denken. In der Konsequenz der Seelenwanderungslehre lag das Verbot des Selbstmordes, wie man J. Burckhardt *Griech. Kulturgesch.* 2, 422 zugeben muß, und wie auch Platon *Phaidon* 62 B durch das *ἀπόρρητον* andeutet; ob die Konsequenz aber gezogen wurde, bevor die Zeit reif war und dazu drängte, ist eben die Frage, und daher auch die Frage, ob z. B. Empedokles schon dies Verbot ausgesprochen hatte. Wenn die Begründung des Selbstmordsverbotes, wie sie Sokrates gibt, und besonders die Begründung aus der Seelen-

Selbstmord verboten.

Wenn man hiergegen Aristoteles als Zeugen aufruft und erklären läßt, daß nach einer alten und in den hellenischen *πόλεις* verbreiteten Bestimmung den Selbstmörder ein Schimpf traf[1], so hat man den Philosophen nicht richtig verstanden. Seine Meinung ging kaum auf etwas anderes, als was in den Worten des Redners Äschines enthalten ist, daß in Athen denen, die sich erstochen oder ins Schwert gestürzt hatten, die Hand abgehauen und gesondert vom übrigen Leibe begraben wurde.[2] Daß im allgemeinen die Selbstmörder in

wanderungslehre, schon eine alte und dann auch in weiteren Kreisen der Pythagoreer und Orphiker bekannte Lehre gewesen wäre, dann hätte sie doch auch zu den Ohren von Simmias und Kebes kommen müssen, während, wie die Sache jetzt liegt, diese erst durch Sokrates sich darüber müssen belehren lassen. In keine frühere Zeit führt der Pythagoreer Euxitheos (Zeller *Ph. d. Gr.* III 2[4] S. 122, 2), den das Selbstmordsverbot Klearchos aussprechen läßt (*Athen.* IV 157 C); vielmehr da ein Peripatetiker, Klearchos, es berichtet, könnte dieser Euxitheos identisch sein mit dem gleichnamigen Freunde des Aristoteles (Plutarch *Praec. reip. ger.* 7 p. 808 C).

[1] Aristot. *Eth. Nik.* V 15 p. 1138^{a} 9 ff.: *ὁ δὲ δι' ὀργὴν ἑαυτὸν σφάττων ἑκὼν τοῦτο δρᾷ παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ὃ οὐκ ἐᾷ ὁ νόμος· ἀδικεῖ ἄρα. ἀλλὰ τίνα; ἢ τὴν πόλιν, αὑτὸν δ' οὔ; ἑκὼν γὰρ πάσχει, ἀδικεῖται δ' οὐθεὶς ἑκών. διὸ καὶ ἡ πόλις ζημιοῖ, καί τις ἀτιμία πρόσεστι τῷ ἑαυτὸν διαφθείραντι ὡς τὴν πόλιν ἀδικοῦντι.*

[2] Äsch. *g. Ktesiph.* 244: *ἐάν τις αὑτὸν διαχρήσηται, τὴν χεῖρα τὴν τοῦτο πράξασαν χωρὶς τοῦ σώματος θάπτομεν.* Der Natur der Sache nach ist die rechte Hand gemeint (vgl. noch J. Grimm *RA.* 706). Ausdrücklich bestätigt dies Joseph. *Bell. Jud.* III 8, 5: *παρ' ἑτέροις δὲ καὶ τὰς δεξιὰς τῶν τοιούτων νεκρῶν* (sc. *τῶν ἀνελόντων ἑαυτούς*) *ἀποκόπτειν ἐκέλευσαν, αἷς ἐστρατεύσαντο καθ' ἑαυτῶν, ἡγούμενοι, καθάπερ τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς ἀλλότριον, οὕτω καὶ τὴν χεῖρα τοῦ σώματος.* Wie hier so wurde auch sonst die „tätige Hand" als verbrecherische Person angesehen (so auch bei Ovid *Met.* 8, 531 f. in dichterischem Ausdruck „de matre manus sibi conscia facti Exegit poenas acto per viscera ferro"; vgl. Joseph. a. a. O. *ὅσοις καθ' ἑαυτῶν ἐμάνησαν αἱ χεῖρες.* Seneca *Controv.* VIII 4 manus quae sepeliunt eum quem occiderunt suae), die sich gegen das Ganze, dem sie zugehört, versündigt hat, und dementsprechend bestraft, Grimm *RA.* 706 f., J. Möser *Sämtl. Werke* 1, 358., Ammian. Marc. XXX 5, 18. Diese Bedeutung hat aber die Hand und namentlich die rechte beim Selbstmord nur, wenn dieser mit der scharfen Waffe, nicht

Griechenland kein Schimpf traf, zeigen die früheren Beispiele[1]; daß aber auch in Athen dieser Schimpf sehr eingeschränkt war, lehrt, was wir über das Ende berühmter Selbstmörder in Athen erfahren, die nicht bloß ohne Schimpf endeten[2], sondern zum Teil das ehrenvollste Begräbnis erhielten.[3] Zu beachten ist hierbei, daß ihre Todesart nicht die von Aristoteles und Äschines für den schimpflichen Selbstmord vorgesehene war.[4] Vollends daran ist jedenfalls nicht zu denken, daß man die Selbstmörder in Athen wie die gemeinsten Verbrecher behandelt und ihre Leichen in die hierfür bestimmte Schlucht (*βάραθρον*) geworfen habe.[5] Auffallend bleibt, daß von jener

aber durch Erhängen oder Gift vollzogen wird. Nur an diese Art des Selbstmordes ist daher bei Äschines zu denken. Auf dieselbe weist aber auch Aristoteles, wenn er sich des Wortes *σφάττειν* bedient. Und auch *η πόλις*, von der er redet, wird hiernach keine andere sein als die, in der er seine Worte schrieb, also natürlich Athen (dies scheint auch die Meinung von K. A. Geiger *Der Selbstmord* S. 69). Erwähnt seien noch *Schol. in Aristot.* p. 8ᵃ 20 = Eliae *Proll. philos.* c. 6 (*Commentt. in Aristot.* XVIII 1 S. 16, 2) *οἱ Ῥωμαίων νόμοι μὴ πρότερον ταφῇ παραδιδόντες τὰ τῶν ἐξαγόντων ἑαυτοὺς σώματα, πρὶν ἂν αἰκίσωνται κατὰ τῶν ποδῶν*. Nach englischem Gesetz wurden die Leichen der Selbstmörder auf den Kreuzweg geworfen und ihnen ein Pfahl durch den Leib getrieben (Fritzsche zum *Hamlet* V 1 S. 252). Wie mild erscheint hiermit verglichen die athenische Bestrafung!

[1] Vgl. noch Geiger *Der Selbstmord* S. 63.

[2] Speusipp: Diog. Laert. IV 3.

[3] Der Stoiker Zenon: Diog. Laert. VII 28 f. Demonax: Lucian. *Dem.* 66 f.

[4] Demonax gab sich den Tod durch Enthaltung von Nahrung; bei Zenon war es zweifelhaft, ob er auf diese Weise oder durch Erhängen geendet habe (Diog. Laert. a. a. O. u. 31). Die Neueren haben das Aushungern bisweilen von den Selbstmorden ausgenommen, wie K. Fr. Hermann *G. G. A.* 1844 S. 1779 f. und Schopenhauer *Welt als Wille und Vorstellung* I § 69, S. 474 f.

[5] Was nach Plutarch *Them.* 22 in das *βάραθρον* geworfen wird, sind nicht die Leichen der Selbstmörder, sondern ihre Kleider und die Schlingen (*βρόχοι*), in denen sie sich erhängt haben: denn daß unter den *ἀπαγχόμενοι* Selbstmörder zu verstehen sind, ist allerdings die Wahrscheinlichkeit, s. o. S. 100, 3. Das Begräbnis versagt dem Selbstmörder auch Platon nicht *Gess.* IX 873 D; das *ἀτάφους ἐκρίπτειν*, und

beschränkten Strafe, dem Abhauen der Hand, gerade die heroische, edelste Art des Selbstmordes[1] betroffen wurde. Hiervon darf man die Erklärung darin suchen, daß gerade der waffentragende Teil der Gemeinde zu dieser Art des Selbstmordes am leichtesten versucht wurde.[2] Vermutlich sollte also durch dieses Verbot die militärische Disziplin in derselben Weise gefestigt werden, wie in Rom, wo sich besondere Verbote gegen den Selbstmord, namentlich den Selbstmordsversuch der Soldaten richteten[3], und wie im alten Sparta schon, wo man nun gar gegen den bloßen Schein eines Selbstmordsversuches im Kriege sehr feinfühlend war.[4] Alt

---

auch dies nur eingeschränkt auf die Zeit bis zum Untergang der Sonne, war jüdische Sitte nach Josephus, s. o. S. 264, 2. In späterer Zeit, da man in Aias Selbstmord ein Vergehen sah, wurde ihm nur die Verbrennung verweigert, das Begräbnis dagegen ausdrücklich vorbehalten (o. S. 76, 5; so auch der Selbstmörderin Phaidra mit der Begründung „gravis tellus impio capiti incubet", während Hippolytus verbrannt wird, Seneca *Phaedra* 1277 ff.), er also nicht anders behandelt als die „minores igne rogi" (Juvenal 15, 140, Plin. *Nat. hist.* 7, 72), mit denen die Selbstmörder auch von Virgil *Aen.* VI 426 ff. 435 f. auf eine Stufe gestellt werden. Demosth. 57, 50 erscheint der Selbstmord gar als Mittel, um Bestattung in heimischer Erde (gewiß nicht in schimpflicher Form) und durch die nächsten Angehörigen zu erlangen (*ἀποκτείναιμ' ἂν ἐμαυτόν, ὥστ' ἐν τῇ πατρίδι γε ὑπὸ τούτων* [sc. *τῶν οἰκείων*] *ταφῆναι*).

[1] O. S. 256, 4.

[2] Daß dieselbe auch außerhalb dieses Kreises vorkam, soll natürlich nicht geleugnet werden. Beispiele o. S. 246 f. 256, 4. Vgl. Diog. Laert. VI 18: der Kyniker Diogenes kam zu Antisthenes *ξιφίδιον ἔχων. τοῦ δ' εἰπόντος „τίς ἂν ἀπολύσειέ με τῶν πόνων;" δείξας τὸ ξιφίδιον ἔφη „τοῦτο"*.

[3] Dig. 28, 3, 6, 7. Rein *Criminalrecht* S. 886. Mommsen *Strafr.* 562, 2.

[4] Höchst merkwürdig ist Herodot 9, 71: nach der Meinung der übrigen Griechen (*κατὰ γνώμας τὰς ἡμετέρας*) war der Spartaner Aristodem weitaus der Tapferste bei Plataiai gewesen; *καίτοι γενομένης λέσχης ὃς γένοιτο αὐτῶν ἄριστος, ἔγνωσαν οἱ παραγενόμενοι Σπαρτιητέων Ἀριστόδημον μὲν βουλόμενον φανερῶς ἀποθανεῖν ἐκ τῆς παρεούσης οἱ αἰτίης, λυσσέοντά τε καὶ ἐκλιπόντα τὴν τάξιν ἔργα ἀποδέξασθαι μεγάλα κτλ. Ἀριστόδημος δὲ βουλόμενος ἀποθανεῖν διὰ τὴν προειρημένην αἰτίην οὐκ ἐτιμήθη.* Hiermit muß man vergleichen das Verhalten des Anaxibios, der ebenfalls den Tod suchte und doch nicht als Selbstmörder verurteilt

war allem Anschein nach das Verbot in Athen nicht: denn sonst hätte der Dichter in seinem Aias nicht auf die Übertretung desselben allen Glanz der höchsten Poesie ergossen, oder hätte doch wenigstens zur Beruhigung des attischen Publikums in den erregten Debatten über die Tat ein Wort über deren Zulässigkeit fallen lassen.[1] Welcher Anlaß und wann dieses Verbot hervorgerufen, wissen wir nicht. Daß man aber, um solche Verbote aufzustellen, im alten Griechenland besondere Anlässe abwartete, lehrt, was uns aus Milet erzählt wird.[2] Auch die römischen Verbote der Art waren temporär.[3] Wenn die Gesetzgeberin von Kypros, Demonassa, den Selbstmord schlechthin und mit den schärfsten Strafen verboten haben soll[4], so wird durch diese Nachricht der Nebel nur noch

---

wurde (Xenoph. *Hell.* IV 38 f.): der Unterschied ist, daß er seinen Posten nicht verlassen hatte (*τάξιν ἐκλιπεῖν*), wie er selber sagt *ἐμοὶ μὲν ἐνθάδε καλὸν ἀποθανεῖν*, und wie Xenophon von ihm berichtet, *λαβὼν τὴν ἀσπίδα αὐτοῦ ἐν χώρᾳ μαχόμενος ἀποθνήσκει.* Überhaupt wäre es ein Irrtum, wollte man glauben, daß in Sparta der Selbstmord bedingungslos verboten war: Seneca *Epist.* 77,14 und König Kleomenes' Theorie und Praxis bei Plutarch *Kleom.* 31 u. 37; auch Cic. *Tusc.* 5, 42.

[1] 1052 ff. 1332 ff., vgl. auch o. S. 260, 5.

[2] Plutarch *Mul. virt.* p. 249 B.

[3] O. S. 266, 3. Der Art ist auch, was von Tarquinius Priscus erzählen Cassius Hemina (Servius zur *Aen.* XII 603) und der ältere Plinius (*Nat. hist.* 36, 107). Verglichen kann noch werden das Einschreiten des Ptolemaios gegen die den Selbstmord befördernden Vorträge des Hegesias: o. S. 102.

[4] *τὸν αὑτὸν ἀποκτείναντα ἄταφον ῥίπτεσθαι* (Dio Chrys.) *Or.* 64, p. 592 M (= II S. 207 Dind.). Vgl. hierzu o. S. 264, 2. 265, 5. Diese schärfste Strafe, d. h. das Versagen jeglicher Bestattung als Strafe für den Selbstmord überhaupt, ist mir sonst aus dem Altertum nur bekannt als jüdische (Joseph. *Bell. Jud.* III 8, 5) und beschränkt auf die Dauer eines Tages (*μέχρις ἡλίου δύσεως*, o. S. 265, 5), und außerdem aus Seneca *Controv.* VIII 4 und den Quintilianschen Deklamationen (o. S. 88, 3), wo sie für rhetorische Zwecke fingiert sein könnte; jedenfalls sind es erst späte Schriftsteller, die von ihr reden, wie noch Cedrenus (*κἀκεῖνον ἄταφον ῥίπτουσι κατὰ τὸν βιοθανάτων νόμον* bei Kirchmann *De funeribus Rom.* S. 487 Frankfurt 1672). In Rom war sie sodann vorbehalten für den, „qui laqueo vitam finisset“ (Serv. ad *Aen.* XII 608).

dichter, der ohnedies um ihre Gestalt liegt und sie aller historischen Betrachtung entzieht.[1] In Theben hat es allerdings einmal Bestimmungen der Art gegeben, nach denen dem Selbstmörder ein ehrliches Begräbnis versagt wurde.[2] Doch scheinen auch sie weder uneingeschränkt[3] noch sonderlich alt gewesen zu sein.[4] Noch der sterbende Sokrates und seine Freunde wissen von thebanischen Verboten der Art, die die *πόλις* gegeben hatte, nichts[5]; überhaupt sind ihnen gesetzliche Verbote, die Menschen erlassen haben, um dem Menschen die freie Verfügung über sein Leben zu nehmen, gänzlich unbekannt.[6]

---

[1] Wir wissen nichts als was uns Dio Chrys. (?) a. a. O. über sie berichtet. Er selbst gibt dies als *Κύπριος λόγος*; infolge davon erhebt es gar keinen Anspruch Geschichte zu sein. Die ganze Erzählung ist vielmehr zu dem Zweck zurecht gemacht, um Demonassa als das Muster einer Gesetzgeberin hinzustellen, die vor der Durchführung ihrer Gesetze sich auch durch das größte eigene Unheil, das ihr hieraus entsteht, nicht zurückschrecken läßt (o. S. 251, 3 über Charondas u. Diokles). Zum Schluß erfahren wir, daß auch später noch auf Kypros ein alter Turm zu sehen war mit einem ehernen Standbild und einer Inschrift, die an sie erinnerten, und werden daher die ganze Erzählung kaum für mehr als für eine Ätiologie zu diesen Monumenten zu halten haben. Die kyprische Gesetzgeberin Demonassa erscheint dadurch nicht gerade historischer, daß in Kyrene Demonax ihr männliches Gegenbild war, in dessen Gesetzen ebenso wie in den ihrigen die Dreizahl normative Bedeutung hatte (Herodot 4, 161, Busolt *Gr. Gesch.* I² 490, 1; Beziehungen zwischen Kyrene u. Kypros, Herodot 4, 162).

[2] Aristoteles bei Zenobius 6, 17: *καὶ Ἀριστοτέλης δέ φησι περὶ Θηβαίων τὸ αὐτὸ τοῦτο, ὅτι τοὺς αὐτόχειρας ἑαυτῶν γενομένους οὐκ ἐτίμων.*

[3] Selbstmord der Frau des Leosthenes o. S. 79, 1.

[4] Sonst wäre ein *ἥρως Ἀπαγχόμενος* (über den o. S. 78, 1 und, was die Bedeutung von *ἀπαγχόμενος* betrifft, S. 100, 3) mit zugehörigem Kultus kaum möglich gewesen.

[5] Nur durch Philolaos und einige andere (über die o. S. 268, 4) hat der Thebaner Kebes etwas von einem solchen Verbot gehört, also existierte ein gesetzliches und als solches jedermann bekanntes Verbot damals in Theben nicht.

[6] *οὐ θεμιτὸν* und *οὐχ ὅσιον* sind die einzigen Formen des Verbotes (*Phaidon* 61 D f. 62 A), das dadurch zur Genüge als ein religiöses bezeichnet ist.

Mögen diese Verbote vereinzelt gewesen und durch zeitliche und örtliche Umstände veranlaßt worden sein, unter denen Selbstmorde besonders gefährlich erscheinen oder auch durch ihre große Zahl ein Eingreifen der Behörden nötig machen konnten, immer müssen wir doch nach den **Rechtsgründen** fragen, von denen sich in solchen Fällen die Griechen leiten ließen. Die Moralisten konnten gegen den Selbstmord eifern, der eines weisen und tapferen Mannes unwürdig sei[1]: solche Anklagen trafen ihn nur zum Teil[2] und zeigten außerdem höchstens, daß der Selbstmord mit den moralischen Pflichten des Menschen streitet[3]; das Recht des Menschen, frei über sein Leben zu verfügen, das einem natürlichen Empfinden des Menschen entspricht und dann namentlich von Hume[4] und Schopenhauer[5] mit besonderem Nachdruck behauptet worden ist, konnte durch den moralischen Makel, den man auf die Tat warf, nicht ausgelöscht werden. Platon allerdings hat den Selbstmörder ins Unrecht zu setzen versucht und deshalb als Gesetzgeber seines zweiten Musterstaates ihm ein ehrliches Begräbnis versagt[6], und zwar, wie er selbst

Rechtsgründe des Verbotes.

[1] O. S. 259f.

[2] Treffen nicht die Liebenden, welche ihren Geliebten nachsterben (o. S. 79, 1) in der Hoffnung, durch den Tod wieder mit ihnen vereinigt zu werden: Platon *Phaidon* 68 A (*ἑκόντες ἠθέλησαν εἰς Ἅιδου ἐλθεῖν, ὑπὸ ταύτης ἀγόμενοι τῆς ἐλπίδος, τῆς τοῦ ὄψεσθαί τε ἐκεῖ ὧν ἐπεθύμουν καὶ συνέσεσθαι*).

[3] Weil er den Menschen an der Erreichung des höchsten ihm gesteckten Zieles hindert, deshalb haben, hierin übereinstimmend, auch Kant (*Werke* von Hartenstein 7, 228) und Schopenhauer (*Welt als Wille* 1, 569, *Werke* 6, 331) den Selbstmord verurteilt.

[4] „Let us here endeavour to restore men to their native liberty", so beginnt er *Essays* II 407 die Widerlegung der Gründe, mit denen man die Verdammung des Selbstmordes zu stützen pflegt.

[5] *Werke* 6, 328 sagt er, daß doch „offenbar Jeder auf Nichts in der Welt ein so unbestreitbares Recht hat, wie auf seine eigene Person und Leben".

[6] *Gess.* IX 873 D: *τάφους δ' εἶναι τοῖς οὕτω φθαρεῖσι πρῶτον μὲν κατὰ μόνας μηδὲ μεθ' ἑνὸς ξυντάφου, εἶτα ἐν τοῖς τῶν δώδεκα ὁρίοισι μερῶν, τῶν ὅσα ἀργὰ καὶ ἀνώνυμα θάπτειν ἀκλεεῖς αὐτούς, μήτε στήλαις μήτε ὀνόμασι δηλοῦντας τοὺς τάφους.*

dies begründet, weil der Selbstmörder sich an dem versündigt, der ihm der nächste und liebste ist[1], der ihm näher und lieber ist als selbst Eltern und Geschwister. Mit dieser Begründung ist es aber Platon selber so wenig Ernst, daß er es nicht wagt, die nötigen Folgerungen daraus zu ziehen[2], und wirklich verschleiert sie ja auch nur den Gedanken, daß das größte Unrecht, das jemand begehen kann, das Unrecht ist, das er gegen sich selbst begeht, d. h. verstößt gegen den bekannten Rechtssatz „volenti non fit iniuria“.[3] Demgegenüber muß man

---

[1] A. a. O. C: *Τὸν δὲ δὴ πάντων οἰκειότατον καὶ λεγόμενον φίλτατον ὃς ἂν ἀποκτείνῃ, τί χρὴ πάσχειν; λέγω δὲ ὃς ἂν ἑαυτὸν κτείνῃ κτλ.* Vergleichen darf man hiermit wohl Dig. 48, 21, 3, 6: et merito, si sine causa sibi manus intulit, puniendus est: qui enim sibi non pepercit, multo minus alii parcet. Ähnlich argumentiert Libanios *Or.* 49, 11 Först. *οἱ δὲ πατρίδας κακοῦντες πῶς οὐκ ἂν καὶ γονέας; οἱ δὲ ἐκείνους τίνος φείσαιντ' ἄν; τίς γὰρ ἂν εἴη τοῖς γε τοιούτοις φίλος;* Seneca *Controv.* VIII 4: Nihil non ausurus fuit, qui se potuit occidere. Herzogin Elis. Charlotte von Orleans an Leibniz 21. Nov. 1715 (*Zeitschr. des hist. Vereins f. Niedersachsen* 1884, S. 31): (von den Selbstmördern) solche Leutte seindt abscheulich gefährlich, den wer vor sein Eygen leben nicht sorgt, dem ist leicht, Einem andern daß leben zu Nehmen.

[2] Eine solche Folgerung wäre gewesen, daß, wenn der Mensch sich selbst der Nächste und Liebste ist, der Selbstmörder strenger bestraft würde als der Mörder irgendeines anderen Verwandten. Nun vergleiche man aber mit der angeführten Strafe des Selbstmörders die Strafe, welche Platon für die Mörder von Eltern, Geschwistern und Kindern verordnet hat, a. a. O. 873 B: *ἐὰν δέ τις ὄφλῃ φόνου τοιούτου τούτων κτείνας τινά, οἱ μὲν τῶν δικαστῶν ὑπηρέται καὶ ἄρχοντες ἀποκτείναντες εἰς τεταγμένην τρίοδον ἔξω τῆς πόλεως ἐκβαλλόντων γυμνόν, αἱ δὲ ἀρχαὶ πᾶσαι ὑπὲρ ὅλης τῆς πόλεως, λίθον ἕκαστος φέρων, ἐπὶ τὴν κεφαλὴν τοῦ νεκροῦ βάλλων ἀφοσιούτω τὴν πόλιν ὅλην, μετὰ δὲ τοῦτο εἰς τὰ τῆς χώρας ὅρια φέροντες ἐκβαλλόντων τῷ νόμῳ ἄταφον.* Daß diese Strafe ungleich härter ist, springt in die Augen. Das Anhäufen von Steinen über der Leiche (*σωρὸς λίθων* Zosimus 3, 34) erinnert an die gleichartige Strafe, die das englische Gesetz über den Selbstmörder verhängte (o. S. 264, 2).

[3] Kant *Werke*, von Hartenstein 7, 227: „Daß der Mensch sich selbst beleidigen könne, scheint ungereimt zu sein (volenti non fit iniuria). Daher sah es der Stoiker für einen Vorzug seiner (des Weisen) Persönlichkeit an, beliebig aus dem Leben (als aus einem Zimmer, das

wohl den juristischen Scharfsinn des Aristoteles loben[1], der diesen Verstoß vermieden hat, und aus dessen Worten man eine Polemik gegen seinen Lehrer herauszuhören meint, wenn er erklärt, daß niemand gegen sich selber unrecht tun könne, sondern nur gegen die *πόλις*.[2] Daß er diese Pflichten, die ihn an Staat und Gemeinde knüpfen, und die man sich dann allerdings enger denken muß, als Montesquieu sie sich dachte[3], willkürlich zerreißt, ist das Unrecht des Selbstmörders.[4] Der Mensch verliert das Recht, frei über sich selbst, sein Leben und sein Sterben, zu verfügen, sobald er einmal aus seiner Vereinzelung heraus und in Verbindung mit anderen getreten ist. Das hat auch Platon geahnt und angedeutet, wenn er das Verbrechen des Selbstmordes in die Verletzung der heiligsten

---

raucht), ungedrängt durch gegenwärtige oder besorgliche Übel, mit ruhiger Seele hinauszugehen."

[1] R. Löning *Zurechnungslehre* I 356. Auch Demosthenes spricht minder scharf von *παρὰ τῶν εἰς ἑαυτοὺς ἐξαμαρτόντων* 19, 284.

[2] Aristot. *Eth. Nik.* V 15 p. 1138 a, 9 ff.: *ὁ δὲ δι' ὀργὴν ἑαυτὸν σφάττων ἑκὼν τοῦτο δρᾷ παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ὃ οὐκ ἐᾷ ὁ νόμος· ἀδικεῖ ἄρα. ἀλλὰ τίνα; ἢ τὴν πόλιν, αὑτὸν δ' οὔ; ἑκὼν γὰρ πάσχει, ἀδικεῖται δ' οὐθεὶς ἑκών.* O. S. 264, 1. Daß Aristoteles unter diesem Gesichtspunkt den Selbstmord beurteilt, hat J. Bernays *Lucian u. die Kyniker* S. 57 übergangen und läßt Aristoteles den Selbstmord nur als Feigheit verurteilen (o. S. 259, 5).

[3] Pourquoi veut-on que je travaille pour une société dont je consens de n'être plus, que je tienne malgré moi une convention qui s'est faite sans moi? La société est fondée sur un avantage mutuel; mais, lorsqu'elle me devient onéreuse, qui m'empêche d'y renoncer? La vie m'a été donnée comme une faveur; je puis donc la rendre lorsqu'elle ne l'est plus: la cause cesse, l'effet doit donc cesser aussi. O. S. 88, 3.

[4] Nach Löning a. a. O. ist es der Anspruch des Staates auf Gehorsam gegenüber seinem Verbote, der vom Selbstmörder verletzt wird. Doch läßt sich auch denken an die Auffassung, die über das Verhältnis des Bürgers zum Staate in Platons *Kriton* vorgetragen wird. Der Bürger ist hiernach der Knecht (*δοῦλος*) des gemeinen Wesens. *Ἔχοις ἂν εἰπεῖν*, fragen 50 E die Gesetze den Sokrates, *πρῶτον μέν, ὡς οὐχὶ ἡμέτερος ἦσθα καὶ ἔκγονος καὶ δοῦλος, αὐτός τε καὶ οἱ σοὶ πρόγονοι*; der Knecht aber, sagt uns derselbe Platon *Phaidon* 62 C, darf sich nicht ohne den Willen seines Herrn ein Leids antun.

Bluts- und Liebesbande setzte[1], und bestimmter noch liegt dasselbe den Verdammungsurteilen zugrunde, die auch die antike Theologie über ihn ausgesprochen hatte.

Denn es entsprach doch nicht sowohl dem einfachen Empfinden des Volkes als einer durch Theologie bearbeiteten Religion, wenn man die dunkle *μοῖρα*, der niemand entrinnt, in ein göttliches Gesetz verwandelte, dem sich niemand entwinden, von dem er daher auch den Tod erwarten, und dem er nicht durch Selbstmord vorgreifen soll. Indem vor Platon schon Sophokles dies aussprach[2], dämmerte im Grunde die Vorstellung, daß der Mensch, durch göttliches Verhängnis in den großen Zusammenhang alles Lebens eingefügt, sich nicht willkürlich und gewaltsam losreißen darf. Genauer bestimmt wurde dieser Zusammenhang durch die Theologen von Profession, und das Bild fiel verschieden aus, bald mehr ins Dunkle, bald ins Heitere gemalt, je nachdem eine mehr bußfertige oder freudige Stimmung den Maler leitete. Nach der einen Vorstellungsweise sollten die Bande, die den Menschen an dieses Leben knüpften, bis in eine frühere Existenz zurückreichen, aus der er zur Strafe begangener Sünden in diesen Leib wie in ein Gefängnis versetzt wurde.[3] Nur Gott kann ihn erlösen; mögen über ihm selber Leid und Mißgeschick sich häufen, so gibt ihm dies kein Recht, sich selbst von ihnen durch den Tod zu befreien, weil er dadurch den Lauf der

---

[1] O. S. 270, 1. Für Platon war die Verurteilung des Selbstmordes überdies gegeben mit seiner Verurteilung des Menschenhasses (*Phaidon* 89 D f., vgl. *Protag.* 327 D, *Gess.* VII 791 D), in dessen Konsequenz der Selbstmord liegt (o. S. 92).

[2] Soph. *fr.* 867 N[2]:

⟨*A.*⟩ *θανόντι κείνῳ συνθανεῖν ἔρως μ' ἔχει.*
⟨*B.*⟩ *ἥξεις, ἐπείγου μηδέν, εἰς τὸ μόρσιμον.*

Nach Platon *Gess.* IX 873 C ist der Selbstmörder *τὴν τῆς εἱμαρμένης βίᾳ ἀποστερῶν μοῖραν*. Sokrates bereit vom Leben zu scheiden *ὅταν ἡ εἱμαρμένη καλῇ* *Phaidon* 115 A, vgl. 62 C, o. S. 245, 2.

[3] *ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμὲν οἱ ἄνθρωποι καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν οὐδ' ἀποδιδράσκειν*: Platon *Phaidon* 62 B, o. S. 263, 4.

göttlichen Gerechtigkeit stören würde.[1] Nur Tieferblickenden und Eingeweihten erschloß sich der volle Sinn dieser Lehre[2], die auch die Neueren erst durch eine Umdeutung aus dem Mystisch-Theologischen in das Militärisch-Moralische sich verständlicher gemacht haben.[3] Wer dagegen in dieser Erde kein Jammertal sah und nicht an seine und seiner Mitmenschen

[1] Es ist im Grunde dieselbe Anschauungsweise, die nach der Schilderung des Platonischen Kriton den Sokrates hindert, aus seinem Gefängnis zu entfliehen. Das Tor der Freiheit war für Sokrates aufgetan und ist es für jeden Menschen, der sich vom Elend seines Leibeslebens durch eigene Hand befreien möchte. Wie aber Sokrates sich gebunden fühlt durch die Rechtsordnung des attischen Staates, die er durch sein Entweichen verletzen würde, so soll auch der Selbstmörder sich gebunden achten an eine höhere Weltordnung und im Gedanken an diese von seiner Tat abstehen.

[2] *ἐν ἀποῤῥήτοις λεγόμενος λόγος . . μέγας τις . . καὶ οὐ ῥᾴδιος διϊδεῖν* Platon *Phaidon* 62 B.

[3] Die Vorstellung, daß *φρουρά* (Platon a. a. O.) den Posten bedeutet, auf den jemand gestellt ist, und den er nicht verlassen darf, ist freilich alt, begründet schon durch Cicero *De senectute* 73 (vetat Pythagoras iniussu imperatoris, id est dei, de praesidio et statione vitae decedere), der aber selber anderwärts (*De rep.* VI 15. *Tusc.* I 74) das Richtige gibt; sie kehrt dann aber wieder bei Epiktet *Diss.* I 9, 24 und III 24, 99, geht also wohl auf einen älteren griechischen Gewährsmann zurück. Die Neueren würden indessen kaum so eifrig gewesen sein, sie sich anzueignen (Montaigne *Essais* II 3, S. 75 [Paris 1801]: cette garnison du monde. Hume *Essays* II 412 [London 1875]: you are placed by providence, like a centinel in a particular station. Rousseau *Nouv. Hel.* III 21, S. 356 [Leipzig 1801]: l'homme vivant sur la terre comme un soldat mis en faction. Garve *Anmerkungen zu Cicero Von den Pflichten* I S. 156: daß der Mensch seinen Posten nicht verlassen dürfe. Kant *Werke*, von Hartenstein 7, 227: Gott . . . dessen uns anvertrauten Posten in der Welt der Mensch verläßt, ohne davon abgerufen zu sein. Mendelssohn sogar in seiner Übersetzung und Bearbeitung des Phaidon *Schriften* 2, 105: Daß wir Menschen hienieden wie die Schildwachen ausgestellet wären, und also unsere Posten nicht verlassen dürften, bis wir abgelöset würden), wenn sie ihnen nicht bequemer gewesen wäre. Während die andere und richtige Erklärung, die unter *φρουρά* ein Gefängnis versteht, auf einer uns fremden Mystik beruht, ist die mißverstandene um so klarer und geläufiger, indem sie die unbedingte Unterwerfung unter das göttliche Gebot durch die strengste Art des Gehorsams, die militärische, illustriert.

uranfängliche Sünde glaubte, der konnte von solcher Lehre nicht befriedigt werden. Ihm diente daher die andere Vorstellungsweise, die ohne Mysterium für jedermann offen dalag, lediglich die vollkommene Abhängigkeit des Menschen, als des Sklaven, von den Göttern, als seinen Herren, betonte und ihm damit, in einfach rechtlicher Konsequenz, die freie Verfügung über sich selber, zum Leben wie zum Sterben, entzog.[1]

Bestrafung des Selbstmordes.

Mochte man sich die Götter als strenge Richter oder als fürsorgende[2] Herren denken, beidemal wurde der Mensch einem großen Gottesreich eingegliedert, und der Versuch, diesen Zusammenhang zu zerreißen, erschien als ein Unrecht, das bestraft zu werden verdiente. Hierauf aber haben die Götter oder vielmehr ihre menschlichen Vertreter, die Theologen, sich zu allen Zeiten besser verstanden als irdische Richter. Zwar standen auch diesen ausgesuchte Strafen zur Verfügung, nicht beliebige, sondern wohlberechnet und der Tat angepaßt, mochte die Hand des Selbstmörders abgetrennt werden von dem Leibe, dem sie sich so feindlich erzeigt[3], oder ihm ein gesondertes und namenloses Grab angewiesen werden[4] zum

[1] Platon *Phaidon* 62 B f.: *οὐ μέντοι ἀλλὰ τόδε γέ μοι δοκεῖ, ὦ Κέβης, εὖ λέγεσθαι, τὸ θεοὺς εἶναι ἡμῶν τοὺς ἐπιμελουμένους καὶ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους ἓν τῶν κτημάτων τοῖς θεοῖς εἶναι· ἢ σοὶ οὐ δοκεῖ οὕτως;* Ἔμοιγε, φησὶν ὁ Κέβης. *Οὐκοῦν, ἦ δ' ὅς, καὶ σὺ ἂν τῶν σαυτοῦ κτημάτων εἴ τι αὐτὸ ἑαυτὸ ἀποκτιννύοι, μὴ σημήναντός σου ὅτι βούλει αὐτὸ τεθνάναι, χαλεπαίνοις ἂν αὐτῷ, καὶ εἴ τινα ἔχοις τιμωρίαν, τιμωροῖο ἄν; Πάνυ γ' ἔφη.* [2] *τοὺς ἐπιμελουμένους* vor. Anm. [3] O. S. 264, 2.

[4] Platon o. S. 269, 6. Auch Timon in dem Epigramm, in dem er seinen Selbstmord bekennt, verschweigt seinen Namen (Plutarch *Anton.* 70): *Ἐνθάδ' ἀποῤῥήξας ψυχὴν βαρυδαίμονα κεῖμαι. Τοὔνομα δ' οὐ πεύσεσθε, κακοὶ δὲ κακῶς ἀπόλοισθε.* O. S. 92, 3. Es war dies nicht die Namenlosigkeit, die mit heroischen Ehren verknüpft sein konnte, sondern die schimpfliche, in der nach Hesiod *W. u. T.* 154 das eherne Geschlecht unterging, und die den also Begrabenen der *ἱλαρὰ φωνὴ καὶ τίμιος* (A. P. 7, 355) beraubte. Wer sich selbst erhängt hatte, wurde nach römischer Sitte bei den Totenmahlen nicht angerufen, *ὡς μηδὲ ἀποθανὼν ἔχειν ὄνομα*: Artemidor *Onirocr.* I 4, S. 11, 10 Herch. Marquardt *Staatsverw.* III[2] 307, 8.

Zeichen, daß, wie er gewaltsam sich von der Gemeinschaft der Menschen gelöst hatte, nun auch diese ebenso ihn von sich stießen. Solche Strafen, obgleich sie mehr rächend und sühnend dem Verbrechen angepaßt sind, konnten doch auf noch nicht zynisch abgestumpfte Gemüter auch eine abschreckende Wirkung üben.[1] Ausschließlich auf eine solche war die raffinierte Bestrafung der milesischen Jungfrauen berechnet.[2] Doch wurde in allen diesen Fällen eigentlich nur der Selbstmord, aber nicht der Selbstmörder bestraft[3], der, mit dem Platonischen Sokrates zu reden[4], auf und davon war und sich nicht mehr fangen ließ. Hiermit, mit der Bestrafung des Selbstmordes, hat sich denn auch Luther später zufrieden gegeben, da in seinen Augen der Selbstmord keine Schuld des Menschen, sondern des Teufels war.[5] Der Platonische Sokrates aber, indem er andeutet, daß Menschen nicht vermögend sind, den Selbstmörder zu züchtigen[6], weist doch zugleich darauf hin, daß der Arm der Götter weiter reicht und sogar noch den ergreift, der sich allen Gerichten entzogen

---

[1] Besonders auf die „jactatio mortis" o. S. 256, 4 (vgl. S. 99, 103) wäre die Namenlosigkeit des Grabes als Gegenmittel gut berechnet gewesen.

[2] O. S. 266, 3. Dasselbe gilt von der Bestrafung des Selbstmordes, die Tarquinius Priscus verordnete: o. S. 267, 3.

[3] Sehr gewunden drückt sich über solche Strafen Plinius aus *Nat. hist.* 36, 108: cum puderet vivos, tamquam puditurum esset exstinctos.

[4] Platon *Phaidon* 115 C f.

[5] *Tischreden* von Förstemann 4, 265: Viel von denen, so sich selbs ums Leben bringen, die werden vom Teufel getrieben und von ihm getödtet, wie die Leute von Straßenraübern, sind ihr selbs nicht mächtig. Wenn solche Exempel nicht bisweilen geschähen, so fürchteten wir unsern Herrn Gott nicht. Drum mussen wir in Furcht stehen und Gott bitten, er wollt uns für dem Teufel behüten; auch muß man hart mit solchen Gehenkten umgehen, nach Ordnung der Rechte und Gewohnheit, auf daß sich die rohen und sichern Leute fürchten; nicht daß sie alle drum verdammet sind.

[6] Vgl. Seneca *Controv.* VIII 4: cuius (des Selbstmörders) inter scelera etiam hoc est, quod dampnari non potest.

zu haben scheint.[1] Hiernach dürfte es uns nicht wundern, wenn in einer Platonischen Hölle auch den Selbstmördern wäre ihr Platz reserviert worden.[2] Was Platon etwa noch versäumt hat, haben aber andere nachgeholt. Jedenfalls war es pythagoreischer, also wohl schon vorplatonischer Glaube, auf den auch Sokrates hinzudeuten scheint[3], daß Selbstmörder auch durch den Tod der Strafe nicht entgingen.[4] Selbstmord

---

[1] Platon *Phaidon* 62 C: *Οὐκοῦν . . . καὶ σὺ ἂν σαυτοῦ κτημάτων εἴ τι αὐτὸ ἑαυτὸ ἀποκτιννύοι, μὴ σημήναντός σου ὅτι βούλει αὐτὸ τεθνάναι, χαλεπαίνοις ἂν αὐτῷ, καὶ εἴ τινα ἔχοις τιμωρίαν, τιμωροῖο ἄν.* Das Verhältnis Gottes zum Menschen wird verglichen mit dem des Herrn zu seinem Sklaven. Auch der menschliche Herr, heißt es, würde seinen Sklaven, der Selbstmord beginge, strafen, wenn dies in seiner Macht läge. Da aber in der Macht der Götter alles liegt, was sie wollen, so ist klar, daß nach Platons Meinung, die er hier andeutet, die Götter den Selbstmord ihres Sklaven, des Menschen, nicht unbestraft lassen werden.

[2] Ob dies aber *Rep.* X 615 C geschehen ist, muß ich bezweifeln, zumal auch die Lesart (*αὐτόχειρας φόνου*) unsicher ist. *Αὐτόχειρ* ist ein Wort von allgemeinerer Bedeutung, das nur gelegentlich die engere Bedeutung annimmt wie Soph. *Ant.* 1175 (wo indessen ebenfalls die Lesart unsicher ist), 1315, wie auch *αὐτοχειρία* Diodor. Sic. XV 54, 3, Joseph. *Bell. Jud.* III 8, 6 (S. 267, 24 Bekk.), Paus. VIII 51, 8 IX 17, 1, Cassius Dio 37, 13 (*διὰ ξίφους αὐτοχειρίᾳ*), Tzetzes *Chiliad.* I 382 (*αὐτόχειρ φόνου*), II 48 (*αὐτοχειρίαν*), insbesondere den Selbstmord bezeichnet (ebenso *ξίφει αὐθέντης* Cassius Dio 37, 13 und im Neugriechischen *αὐτοκτονία*, schon Lykophron *Alex.* 714 *αὐτοκτόνοις ῥιφαῖσι* von den Sirenen, die sich selbst vom Felsen stürzen und töten; *αὐτοφονευτής* Cedrenus *Hist. Comp.* p. 86 = p. 184 C Migne). Da nun in der Republik die *αὐτόχειρες φόνου* in eine Linie gestellt werden mit denen, die sich an den Eltern versündigt haben, dasselbe aber im *Phaidon*-Mythos 113 E f. mit den *ἀνδροφόνοι* geschieht, so ist mir wahrscheinlich, daß auch unter ihnen nur diese zu verstehen sind, d. h. nur solche, die eines gewaltsamen mit eigener Hand begangenen Mordes schuldig sind. [3] O. S. 275 f.

[4] Der Peripatetiker Klearchos berichtet bei Athen. IV 157 C: *Εὐξίθεος ὁ Πυθαγορικὸς . . ἔλεγεν ἐνδεδέσθαι τῷ σώματι καὶ τῷ δεῦρο βίῳ τὰς ἁπάντων ψυχὰς τιμωρίας χάριν, καὶ διειπάσθαι τὸν θεὸν ὡς εἰ μὴ μενοῦσιν ἐπὶ τούτοις, ἕως ἂν ἑκὼν αὐτοὺς λύσῃ, πλείοσι καὶ μείζοσιν ἐμπεσοῦνται τότε λύμαις.* Nach Norden *Hermes* 28, 376 war „die alte Vorstellung die, daß die Seele des Selbstmörders nach qualvoller Trennung vom Körper ohne Ruhe auf der Oberwelt eine Zeitlang umher-

erscheint immer mehr als Religionsfrevel, wie in der Religion des Lama, in welcher Selbstmörder denen gleich geachtet wurden, die der Fluch der Priester getroffen hatte, und die deshalb auch im Tode keine Ruhe ihrer Seelen fanden.[1] Glimpflicher hatte sie in seiner Unterweltsdarstellung Virgil behandelt.[2] Dagegen droht, Pythagoreisches, wie es scheint, mit Jüdischem verquickend, Josephus solchen, die wahnwitzig genug waren, Hand an sich selbst zu legen, nicht bloß mit göttlichen Strafen bis ins kommende Geschlecht, sondern hat auch einen besonders finsteren Hades für sie bereit.[3] Schließlich schlugen auch die Flammen der christlichen Hölle über ihnen zusammen[4], so daß selbst Dante, der doch viel höher dachte als gemeine Zeloten, sie von den Qualen seines Inferno nicht erlösen mochte.[5]

So wetteiferten Moralisten und Politiker, am heftigsten und mit dem größten Erfolge aber die Theologen im Verdammen des Selbstmordes und gaben damit eigentlich nur die Antwort auf das Grassieren desselben während des 5. und 4. Jahrhunderts. Natürlicherweise fehlte es aber in einer Zeit, die so fruchtbar an Selbstmorden war, ebenso wie in anderen ähnlichen Zeiten, wie im 18. Jahrhundert[6], auch nicht

Verteidiger des Selbstmordes.

---

schweben muß". Von dieser „alten" Vorstellung scheint aber Platon noch nichts gewußt zu haben, da er *Phaidon* 81 C f. die Seelen in dieser Weise umherschweben läßt, ohne sie doch als die Seelen von Selbstmördern zu bezeichnen, so nahen, fast zwingenden Anlaß dazu gerade der Zusammenhang des Dialogs bot.

[1] B. Constant *De la Religion* t. V S. 76, 1: Dans la religion lamaïque, les suicides, ainsi que ceux qui ont encouru les malédictions des prêtres, s'agitent sans cesse, dans une douloureuse angoisse, sans que leurs âmes puissent rentrer dans un corps. [2] *Aen.* 6, 434 f.

[3] Joseph. *Bell. Jud.* III 8, 5 (S. 266 Bekk.): *ὅσοις δὲ καθ' ἑαυτῶν ἐμάνησαν αἱ χεῖρες, τούτων μὲν ᾅδης δέχεται τὰς ψυχὰς σκοτιώτερος, ὁ δὲ τούτων πατὴρ θεὸς εἰς ἐκγόνους τιμωρεῖται τοὺς πατέρων ὑβριστάς.*

[4] Vgl. auch Kirchmann *De funeribus Rom.* (Frankfurt 1672) S. 488 f.

[5] *Inferno* 13. „Alle pene eternali dannato" ist Guido degli Anastagi, den die Grausamkeit seiner Geliebten in den Selbstmord getrieben hatte: Boccaccio *Decam.* 5, 8. [6] O. S. 88, 3.

an Verteidigern derselben. Daß Gedanken und Gebote in ihrer Jugend, bei ihrem ersten Hervortreten, auch durch Schroffheit charakterisiert zu sein pflegen, bestätigt die Art, wie die Pythagoreer das Verbot des Selbstmordes aussprachen, ohne jede Einschränkung.[1] Gewisse Ausnahmen jedoch drängten sich ohne weiteres auf. Die Selbstmorde, die in der Aufopferung für andere bestehen[2], die die heiligen Bande nur bekräftigen, welche der gemeine Selbstmörder zerreißt, und die für das eine dahingegebene Leben hundertfältiges neues erzeugen[3], konnten unmöglich verboten sein. Schon Platon, dem wir die erste Mitteilung jenes Verbotes verdanken, sieht sich daher gleichzeitig zu Konzessionen genötigt, die er der bedingenden Welt und Erfahrung macht. Seine Notwendigkeit des Todes[4], die er als die einzige Ursache desselben gelten läßt und so alle Freiwilligkeit hierin aufzuheben scheint, ist doch sehr dehnbar; sie begreift in sich auch die Notwendigkeit der Freien und Edeln[5], die auch anderen ein Prachttor gewesen ist, durch das sie den Selbstmord wieder unter die zulässigen Handlungen der Menschen einführten.[6] Den hierüber schon im Phaidon gegebenen Andeutungen[7] hat Platon in den Gesetzen die

[1] *μὴ θεμιτὸν εἶναι ἑαυτὸν βιάζεσθαι* Platon *Phaidon* 61 D, *μὴ ὅσιον αὐτοὺς ἑαυτοὺς εὖ ποιεῖν* 62 A. Euxitheos o. S. 276, 4.

[2] O. S. 95 ff., vgl. auch S. 79, 1. 259.

[3] Goethe *Werke* 16, 189.

[4] *Ἀνάγκη*: *Phaidon* 62 C, *ἀναγκασθείς*: *Gess.* IX 873 C.

[5] Demosth. 8, 51: *ἐστὶν ἐλευθέρῳ μὲν ἀνθρώπῳ μεγίστη ἀνάγκη ἡ ὑπὲρ τῶν γιγνομένων αἰσχύνη*. Cicero *De invent.* II 178, wo er die verschiedenen Arten der necessitudo bespricht: ac summa quidem necessitudo videtur esse honestatis.

[6] Unter einer solchen Notwendigkeit handelte Cato nach Cicero *Ad fam.* IX 18, 2, wovon später mehr die Rede sein wird. Dieselbe *ἀνάγκη* erkennt auch Josephus an, *Bell. Jud.* VII 8, 6 (S. 157, 25 ff. Bekk.), 7 (S. 164, 5 Bekk.), *Arch.* XVIII 9, 2 (S. 180, 7 f. Bekk.), trotz *Bell. Jud.* III 8, 5 (o. S. 277, 3). Der Platoniker Euphraios, als er sich selbst den Tod gab, um nicht in die Gewalt der Feinde zu kommen (o. S. 89, 2), wurde daher den Grundsätzen seiner Schule keineswegs ungetreu.

[7] O. S. 245, 2.

nähere Ausführung folgen lassen und hier insbesondere rechtskräftige Verurteilung durch die Gemeinde, unheilbare allzu schmerzliche Leiden und unabwendbare unerträgliche Schmach als Notwendigkeiten bezeichnet, unter deren Druck der Mensch berechtigt sein soll, sich selbst das Leben zu nehmen.[1] Nur mit ein wenig anderen Worten wurde hier der motivierte Selbstmord ebenso gestattet, wie auf der Insel Keos[2] oder später von den Stoikern.[3]

Was solchen Philosophen, die wie Platon sich den Menschen gebunden dachten an ein großes Ganze politischer oder religiöser Art, erst abgerungen werden mußte, die Erlaubnis des Selbstmordes, das gaben andere, die den Menschen aus allem Zusammenhang loslösten und auf eigene Füße stellten, ohne weiteres zu, ja mußten es für den Menschen als dessen gutes Recht fordern; für sie war die Voraussetzung, auf der jenes Verbot ruhte, der eigentliche Rechtsgrund desselben[4], überhaupt nicht vorhanden. In dieser Weise den Menschen zu isolieren war aber ein Hauptzug im Bilde der Zeit, in welcher der Selbstmord anfing zu grassieren.[5] Innerhalb der sokratischen Schule haben ihn die Kyniker durch ihr Lehren und noch mehr durch ihr Treiben besonders deutlich zum Ausdruck gebracht. Will man aus ihrem Gebaren schließen, so war das Recht des Menschen, sich selbst den Tod zu geben, in

---

[1] *Gess.* IX 873 C: *ὃς ἂν ἑαυτὸν κτείνῃ, τὴν τῆς εἱμαρμένης βίᾳ ἀποστερῶν μοῖραν, μήτε πόλεως ταξάσης δίκῃ* (der Fall des Sokrates o. S. 245, 2) *μήτε περιωδύνῳ ἀφύκτῳ προσπεσούσῃ τύχῃ* (o. S. 85, 2) *ἀναγκασθεὶς μηδὲ αἰσχύνης τινὸς ἀπόρου καὶ ἀβίου μεταλαχὼν κτλ.* Wer ein unheilbares Leiden hat, soll sein Leben nicht mühsam durch ärztliche Kunst hinfristen, sagt er mit dieser Selbstmordstheorie übereinstimmend *Rep.* III 407 D ff., vgl. Schol. in *Aristot.* p. 8a, 7 ff. Auch diese Maxime stammt schon aus der sophistischen Zeit: o. S. 98, 3. J. Burckhardt *Griech. Kulturgesch.* II 415.

[2] O. S. 92, 3.

[3] Zwischen der *εὔλογος ἐξαγωγή* und der platonischen *ἀνάγκη* vermitteln Äußerungen wie die ebenfalls auf einen Selbstmord bezügliche des jüngeren Plinius *Epist.* I 12: summa ratio quae sapientibus pro necessitate est. Vgl. meine *Themis* S. 427 f.

[4] O. S. 269 ff. bes. 271.

[5] O. S. 87 ff.

ihren Augen ein unbedingtes[1], und mit den Mitteln ihrer Philosophie ließ es sich auch kaum beschränken.[2] Der auf den persönlichen Gegensatz zwischen Platon und Antisthenes zurückführende Gegensatz beider Schulen, der kynischen und platonischen, von denen die eine ebenso nach Willkür und Unabhängigkeit, wie die andere nach Erkenntnis und Ordnung strebte, kommt auch hier zutage, indem bei den Kynikern der Selbstmord als Tat der höchsten Freiheit in Ehren ist, bei den Platonikern nur, insofern er durch irgendwelche Notwendigkeit geboten wird.[3] Auch die Stoa konnte in ihren

---

[1] Sie empfahlen ihn als Panazee für jedes Leiden, körperliches und Liebeskummer. Darum ermahnte zu ihm Diogenes nicht bloß den Speusipp (Diog. L. IV 3), sondern auch seinen eigenen Lehrer Antisthenes (Diog. L. VII 18); und unter den Rezepten, die Krates für den *ἔρως* verschrieb, war nach Hunger und Zeit das letzte und durchschlagende (*ἐὰν δὲ τούτοις μὴ δύνῃ χρῆσθαι*) der *βρόχος* (Diog. L. VI 86 und dazu Menage). Dasselbe Radikalmittel rieten Antisthenes und ihm folgend noch dringender Diogenes allen an, die nicht zu Verstande gekommen waren (*εἰς τὸν βίον παρασκευάζεσθαι δεῖν λόγον ἢ βρόχον* Diog. L. VI 24, Plutarch *Rep. Stoic.* 14 p. 1040). Aber auch ohne durch Not und Leiden gedrängt zu sein, hielten sie den Selbstmord für erlaubt, wie Peregrinus, dem Lucian *Peregr.* 25 deshalb den Herakles gegenüberstellt.

[2] Gedrängt von der Maxime, das Leben zu verachten (*καταφρονεῖν ζωῆς* Stob. *Flor.* 86, 19) und über den Tod sich zu erheben (*ὑπεράνω εἶναι θανάτου* a. a. O.), konnten sie leicht dazu kommen, die erstrebte *καρτερία* durch freiwilligen Tod bewähren zu wollen, wie Peregrinus (Lucian *Peregr.* 21. 23. 25). Welches Gesetz hätte einen Kyniker hindern können? Wem die Freiheit das höchste Gut war (*μηδὲν ἐλευθερίας προκρίνων* Diog. Laert. VI 71) und die Vernunft nur ein Mittel dazu, der durfte sich im Gebrauch jener nicht durch irgendwelches Verbot des Selbstmordes einschränken lassen. Die Anekdote, nach der Diogenes die Zumutung des Selbstmordes ablehnte (Älian *V. H.* 10, 11), zeigt nur, wie er auch nach der anderen Seite sich seine Freiheit zu wahren wußte.

[3] Aus der Anekdote, daß der kranke Antisthenes das ihm von Diogenes zum Selbstmord dargebotene Schwert zurückwies (o. Anm. 1), schloß Ad. Müller *De Antisth. vita et scr.* S. 19 f., daß er damit nur dem Gebot des Sokrates gehorcht habe. Das ist aber aus mehreren Gründen nicht richtig geschlossen, unter anderen auch deshalb nicht, weil Krankheit auch in den Augen des Sokrates, wenigstens des platonischen, um den es sich hier allein handeln kann, den Selbstmord entschuldigt (o. S. 279, 1).

Hallen den kynischen Wildfang, so wie er war, nicht dulden, sondern fesselte ihn wie alles, was in ihren Bereich kam, durch den λόγος, mit dem die Kyniker zwar geprunkt, aber nicht Ernst gemacht hatten. Mit dem Worte ἐξαγωγή hatte schon Antisthenes den Selbstmord beschönigt[1], erst durch Zenon wurde hieraus die εὔλογος ἐξαγωγή.[2] Sieht man auf die einzelnen Fälle derselben[3], so sind es zum Teil die gleichen, unter denen auch die platonische „Notwendigkeit" den Selbst-

[1] Athen. IV 157 B: συμβουλεύσαιμ' ἂν ὑμῖν κατὰ τὸν Σωκρατικὸν Ἀντισθένην ἐξάγειν ἑαυτοὺς τοῦ βίου τοιαῦτα σιτουμένους. Es ist vergleichbar den unzähligen Euphemismen, mit denen die Alten die Schrecken des Todes verdeckten, wie ἀπιέναι, ἀπαλλάττειν u. a. (Lessing *Schriften* von Maltzahn 8, 237). Mit ἔξιθι τοῦ ζῆν fordert zum Selbstmord auf M. Aurel. 5, 29; nur eine andere Wendung derselben Art für den Selbstmord wie ἐξάγειν ist ἀποφέρειν ἑαυτόν Libanios *Or.* 21, 10 Först. Auch dem freiwilligen Tode sollte so sein Stachel genommen werden und er aufhören, moralischen wie physischen Abscheu zu erregen. Unser „Selbstentleibung" für Selbstmord (z. B. Kant *Werke* von Hartenstein 7, 228, vgl. Geiger *Der Selbstmord* S. 1) dürfte ähnlichen Ursprungs sein, da mit Mord von vornherein der Begriff eines Verbrechens verbunden war. Derselbe Begriff haftete aber auch an αὐτόχειρ, αὐτοχειρία, αὐτοκτονία (o. S. 276, 2). Im Gegensatz hierzu prägten Kyniker und Stoiker den Namen der ἐξαγωγή: denn daß dieser trotz seiner später ganz allgemeinen Verwendung (zufolge deren er bald so fest wurzelte, daß bereits Polybios 30, 7, 8 davon προσεξάγειν bilden konnte, und der doch wohl analoge Gebrauch von ἀναγωγή, worüber vgl. Rohde *Psyche* II 20, 5, möglich wurde) ursprünglich ein t. t., d. h. wenigstens mit diesem besonderen Sinne ein künstlicher Ausdruck ist, liegt doch schon darin, daß an sich, nach seinem ersten und natürlichen Sinne, ἐξαγωγή ebensowohl den Tod im allgemeinen wie den Selbstmord bedeuten könnte. Daß die Griechen erst so spät, die Lateiner überhaupt nie (denn suicidium ist nicht antik) zu einer besonderen Bezeichnung des Selbstmordes gelangt sind, ist charakteristisch dafür, daß der Selbstmord erst spät besondere Beachtung gefunden hat und namentlich Gegenstand von Kontroversen geworden ist. Auch in den modernen Sprachen sind die Namen des Selbstmordes erst späteren Ursprungs (auf einiges weist hin Geiger *Der Selbstmord* S. 1, 1. Leibniz sagt einmal, wohl euphemistisch, „Selbstthat", *Zeitschr. des histor. Vereins f. Niedersachsen* 1884, S. 37), und auch hier aus der gleichen Ursache. [2] Diog. Laert. VII 130.

[3] Aufgezählt Diog. Laert. VII 130. *Schol. in Aristot.* p. 8 a, 7 ff. Zeller *Phil. d. Gr.* III 1³ 307.

mord rechtfertigt.[1] Und doch, und obgleich auch die „ratio“ eine Art Notwendigkeit ist[2], bleiben zwischen Stoa und Platon wichtige Unterschiede, die auf den kynischen Kern in jener zurückgehen. In der Stoa behauptet sich der Selbstmord als ein gutes Recht des Menschen[3], erscheint nie wie bei Platon an sich schon als Verbrechen. Ja er, der von Platon höchstens gestattet wurde, kann in der Stoa unter Umständen sich zur Pflicht steigern.[4] Während der Selbstmörder Platons im besten Falle nur ein Sklave der Notwendigkeit war, sollte der Stoiker gerade durch den Selbstmord seine Freiheit betätigen[5]; der Selbstmord, im rechten Sinne verübt, sollte für den, der ihn vollzog, kein Leiden, sondern eine Handlung sein[6], die

[1] O. S. 279, 1 u. 3. [2] O. S. 279, 3.

[3] Dies ist die Konsequenz daraus, daß Tod und Leben unter die Adiaphora gehören; sich das Leben zu nehmen, kann daher niemals an sich schon die Verletzung eines höheren Pflichtgebotes sein. Zeller *Phil. d. Gr.* III 1^3, S. 308 f.

[4] Wenigstens zum *καθῆκον* oder officium: z. B. Chrysipp bei Plutarch *Rep. Stoic.* 18 p. 1042 D *καὶ τοῖς εὐδαιμονοῦσι γίγνεταί ποτε καθῆκον ἐξάγειν ἑαυτούς* und Cicero *De fin.* III 61 saepe officium est sapientis desciscere a vita; im übrigen vgl. Zeller *Phil. d. Gr.* III 1^3, S. 308 f.

[5] Zeller a. a. O. S. 306. Recht im Gegensatz zu Platons Forderung, daß man den Selbstmord nur unter dem Drucke einer Notwendigkeit vollziehen soll, stehen Senecas Worte, in denen er sich einen Ausspruch Epikurs zu eigen macht, *Ep.* 12, 10: malum est in necessitate vivere, sed in necessitate vivere necessitas nulla est (*κακὸν ἀνάγκη, ἀλλ' οὐδεμία ἀνάγκη ζῆν μετ' ἀνάγκης*, Usener *Wien. Stud.* X 1888, S. 180). quidni nulla sit? patent undique ad libertatem viae multae, breves, faciles. agamus deo gratias, quod nemo in vita teneri potest. calcare ipsas necessitates licet. Zur Freiheit des Weisen gehörte wesentlich die Erlaubnis des Selbstmordes. Als daher der jüngere Cato das stoische Paradoxon, daß allein der Weise frei sei, mit ungewöhnlicher Heftigkeit gegen den Peripatetiker Demetrios verteidigte, schlossen seine Freunde hieraus, daß er sich mit dem Gedanken des Selbstmordes trage (*ὥστε μηδένα λαθεῖν, ὅτι τῷ βίῳ πέρας ἔγνωκεν ἐπιθεὶς ἀπαλλάττεσθαι τῶν παρόντων*: Plutarch *Cato* 67).

[6] Den Geist der Stoa und insbesondere des Sphairos atmen die Worte des Königs Kleomenes bei Plutarch *Kleom.* 31: *Δεῖ γὰρ τὸν αὐθαίρετον θάνατον οὐ φυγὴν εἶναι πράξεων, ἀλλὰ πρᾶξιν.* An Stelle eines von der Gottheit geübten Zwanges (*πρὶν ἀνάγκην τινὰ θεὸς ἐπι-*

den also Handelnden seiner höchsten Bestimmung entgegenführte[1] und unter Umständen ein ganzes Leben aufwiegen konnte.[2] Herakles, der Idealweise, war auch durch seinen Tod Kynikern und Stoikern ein Vorbild geworden[3], da dieser Tod in der Schilderung Senecas[4] keine Spur des Leidens zeigt[5], sondern als Tat der höchsten, ja freudigen Freiheit erscheint[6] und sich deshalb würdig anreiht den früheren „Arbeiten"[7], ja sie übertrifft und krönt.[8]

πέμψῃ Platon *Phaidon* p. 62 C) genügte dem Stoiker Zenon ein bloßer „Wink" derselben, um ihn zum Selbstmord zu treiben (Diog. Laert. VII 28 u. 31 ἔρχομαι· τί μ' ἀύεις;).

[1] Auch Peregrinus-Proteus, so windig er sonst in Lucians Darstellung erscheint, gibt doch vor, zum Besten der Menschheit (ὑπὲρ τῶν ἀνθρώπων) zu sterben. Lucian *Peregr.* 23. 33.

[2] Dies liegt in der Aufforderung Marc Aurels X 8: παντάπασιν ἔξιθι τοῦ βίου, μὴ ὀργιζόμενος, ἀλλ' ἁπλῶς καὶ ἐλευθέρως καὶ αἰδημόνως, ἕν γε τοῦτο μόνον πράξας ἐν τῷ βίῳ, οὕτως ἐξελθεῖν.

[3] Das namentlich beim Feuertode des Peregrinus immer vorschwebt: Lucian *Peregr.* 5. 25 u. ö. Vgl. aber auch J. Bernays *Lucian u. die Kyniker* S. 60. Überhaupt fehlte es für den freiwilligen Feuertod nicht so sehr an Beispielen: s. o. S. 78, 4 und was Pomp. Mela 6, 7, 65 von den Seren berichtet, daß die „prudentiores et quibus ars studiumque sapientiae contingit non exspectant eam (sc. mortem) sed ingerendo semet ignibus laeti et cum gloria arcessunt".

[4] *Hercul. Ötäus* 1614 ff.

[5] Wie Marc Aurel V 29 es vorschreibt, geht hier Hercules aus dem Leben, ὡς μηδὲν κακὸν πάσχων.

[6] Vgl. namentlich 1687 ff.:

quis sic triumphans laetus in curru stetit
victor, quis illo gentibus voltu dedit
leges tyrannus?

auch 1748 ff.:

omnibus fortem addidit
animum ministris, urere ardentem putes.

[7] 1618 ff.:

quod unum in orbe vicerat nondum malum,
et flamma victa est, haec quoque accessit feris,
inter labores ignis herculeos abit.

[8] Der sterbende Heros ist sicher sich die Apotheose zu gewinnen, auch gegen den Willen des höchsten Gottes, zu dem er sagt 1713 f.: licet tu sidera et mundum neges ultro, pater, cogere. Dieser philo-

So trennten sich über dem Selbstmordproblem die Wege der beiden Schulen, und zwar nicht bloß in der Lehre, sondern auch äußerlich durch die Praxis, da der Selbstmord in der kynisch-stoischen Schule ebenso fast eine Regel ist[1] wie eine Ausnahme in der platonischen.[2] Daher konnte der Akademiker Karneades seine lebenslange Polemik gegen den Stoiker Antipater nicht passender abschließen, als indem er sich über dessen Selbstmord lustig machte[3] und so durch den Spott die letzte Tat seines Gegners ebenso als nichtig darstellte wie vordem durch Argumente die Dogmen desselben.

---

sophische Hercules sticht seltsam ab gegen den Herakles des klassischen Dramas, den wir aus den Trachinierinnen kennen, und dem ein unbekannter Tragiker (*Fr. adesp.* 374 Nauck²) jene trostlosen, an aller Tugend verzweifelnden Worte geliehen hat (*ὦ τλῆμον ἀρετή, λόγος ἄρ' ἦσθα κτλ.*). Wenn Senecas Hercules durch seine Stärke sogar den Juppiter überwindet, so geschieht dies infolge der gleichen kynisch-stoischen Übertreibung, mit der derselbe Seneca *De prov.* 6, 6 (Zeller *Phil. d. Gr.* III 1³ S. 252, 1) die Glückseligkeit des Weisen über die der Gottheit stellt oder Cato noch über das Weisenideal erhebt (meine *Unters. zu Ciceros philos. Schr.* II 305, 1); und nur um weniges bescheidener war Peregrinus' Verehrer bei Lucian *Peregr.* 5 f., wenn er diesen, den Feuertod desselben im Gedanken, mit Zeus in Wettstreit (*εἰς ἅμιλλαν*) treten läßt, so wie es auch Seneca *Ep.* 110, 20 (Iovem provocare) vom Weisen verlangt.

[1] Geiger *Der Selbstmord* S. 10 f., Zeller *Phil. d. Gr.* III 1³, S. 306, 3, Seneca *Ep.* 77, 5 ff. Denn das Aushungern aus der Reihe der Selbstmorde auszunehmen, wie nicht bloß Schopenhauer *Welt als Wille* I § 69, S. 474 f., sondern auch K. Fr. Hermann *Gött. Gel. Anz.* 1844, S. 1779 f. und Welcker *Kl. Schr.* II 504, 270, wollten, geht im Sinne des Altertums nicht an, das höchstens zwischen den übrigen Selbstmorden und dem Selbstmord mit gewaffneter Hand bisweilen unterschieden zu haben scheint (o. S. 264 ff.). Über den *Ἀποκαρτερῶν* o. S. 101. Zu den Stoikern, die selber Hand an sich legten, gehört auch der politische Berater des Tib. Gracchus, C. Blossius, der seinen Freund freilich überlebte und sich den Tod erst nach der Besiegung des Aristonikos gab: Plutarch *Tib. Gracch.* 20 (nach Cicero *Laelius* 37 poenas rei publicae graves iustasque persolvit).

[2] O. S. 278, 6. [3] Diog. Laert. IV 64 f., Stob. *Flor.* 119, 19.

[Der Schluß des Aufsatzes folgt im nächsten Heft.]

Höllenfahrt im Neuen Testament

Von **H. Holtzmann** in Baden-Baden

Oft genug ist schon darauf hingewiesen worden, wie eng im Vergleich mit unserem heutigen Ausblick in das Universum die „Welt" des antiken Menschen, die an den „Säulen des Herkules" aufhörte, begrenzt war, wie demgemäß „die ganze Welt" in Stellen wie Markus 14, 9. 16, 15, Römer 1, 8, Kol. 1, 6 heute den Eindruck der Hyperbel noch in viel stärkerem Maße hervorruft als damals. Dafür reicht aber das biblische Weltbild zwar nicht weit hinaus nach den vier Weltgegenden, um so höher aber in den Himmel hinauf und in die Unterwelt hinab.[1] Oben — unten! Hinauf — herab! Überall, wo die um diese Ausdrücke gelagerten Vorstellungskomplexe ernsthaft gemeint und beim Wort genommen sein wollen, darf und muß man, wofern nur einmal anstatt des antiken das kopernikanische Weltbild und gar die Raumanschauungen einer kritischen Erkenntnistheorie zur Herrschaft gelangt sind, geradezu von Mythologie sprechen. In diesem Sinne gibt es in den Dokumenten des Urchristentums kein sprechenderes und bezeichnenderes Stück Mythologie, als die Lehre vom sogenannten descensus ad inferos, wie sie seit Mitte des vierten Jahrhunderts da und dort zur symbolischen Fixierung gelangt ist und seit dem achten Jahrhundert als Bestandteil des Symbolum apostolicum feststeht.[2] Aber bis in das zweite Jahrhundert hinauf reicht zweifellos für diesen Glaubensartikel das Zeugnis der Tradition, und so liegt von

[1] Vgl. Weinel *Die urchristliche und die heutige Mission* 1907, S. 4f.

[2] Kattenbusch *Das apostolische Symbol* II, 1900, S. 641 hält schon das *καὶ ταφέντα* im alten römischen Symbol für im Sinne des späteren Zusatzes gemeint.

vornherein die Annahme nahe, daß er seine älteste Begründung wohl schon in den neutestamentlichen Schriften zu suchen habe. Zugleich aber lädt sein mythologischer Charakter ein zum Nachweis religionsgeschichtlicher Zusammenhänge. Einen solchen liefert nun, wie die Dinge heute liegen, unser Wissen um die Religionen des Altertums in Fülle. Die Höllenfahrt der babylonischen Istar bringt ein wirksames Vorbild für den Orient, wie die orphische Hadesliteratur mit ihren *καταβάσεις* für die griechisch-römische Welt; dazu kommen überall in die Unterwelt hinab- und wieder hervorsteigende Götter des Lichtes und der Vegetation. Davon also soll als von Bekanntem hier nicht weiter die Rede sein. Wohl aber dürfte vielleicht ein Beitrag zur religionsgeschichtlichen Methodenlehre aus der Beantwortung der Frage zu erheben sein, ob und inwieweit die hier einschlägigen neutestamentlichen Aussagen Beeinflussung durch vor- und außerchristliche Mythologumene verraten oder aber als eigenste Erzeugnisse urchristlicher Phantasie gewertet sein wollen, so daß die zahlreichen Analogien, die man dafür aufgebracht hat[1], nur beweisen, „daß unter ähnlichen Voraussetzungen und Bedingungen dieselben oder ähnliche Gedanken wiederholt gedacht und nicht nur einmal spontan erzeugt sind".[2] Es wird sich zeigen, daß hier in einer wohl auch für andere Fälle zu berücksichtigenden Weise beides der Fall war. Der Nachweis hierfür setzt aber Erledigung einer Vorfrage voraus, dahingehend, ob und inwieweit überhaupt im Neuen Testament etwas von einer Höllenfahrt zu lesen ist. Ein begreifliches apologetisches Interesse ist noch immer ge-

[1] Theologischerseits haben dies neuerdings erfolgreich versucht Percy Gardner *Exploratio evangelica* 1899, S. 263 f., Otto Pfleiderer *Das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtlicher Beleuchtung* 1903, S. 65—71, W. Bousset *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* 2. Aufl. 1906, S. 407.

[2] So formuliert im Zusammenhang mit anderen religionsgeschichtlichen Problemen die Aufgabe P. Wendland *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum* 1907, S. 180.

neigt, die Frage zu verneinen.[1] Es dürfte sich verlohnen, die betreffenden Stellen daraufhin anzusehen und kurzen Bericht über den Befund zu erstatten.

Für eine spontane Entstehung des Mythus auf durchaus urchristlichem Vorstellungsgebiete läßt sich eine unter Voraussetzung des antiken Seelenglaubens und dreistöckigen Weltenbaues einerseits, der Messianität eines am Kreuz Gestorbenen und am dritten Tage Auferstandenen anderseits obwaltende logische Nötigung geltend machen. Wo war er in der Zwischenzeit? Die nicht zu umgehende Frage ist beantwortet, wenn Matth. 27, 52 als erste Wirkung der Erscheinung des Gottessohnes im Hades „viele Leiber der entschlafenen Heiligen" auferstehen. Da aber I. Kor. 15, 20, Kol. 1, 18 Christus als „Erstling der Entschlafenen" gilt, dürfen sie Matth. 27, 53 erst „nach seiner Auferstehung" sich den Lebenden zeigen, worin die neuere Kritik freilich einen unpassenden Zusatz zum Text erblicken will, weil sich dadurch die peinliche Frage aufdränge, wo sich denn diese leibhaftig Auferstandenen vom Freitag abend bis zum Sonntag morgen aufgehalten haben sollten. Indessen ist es dem Evangelisten offenbar vielmehr um die Frage zu tun, wo sich in derselben Zwischenzeit die Seele des gestorbenen Messias selbst aufgehalten, und was sie zu schaffen gehabt habe. Wie sehr dieses Problem ihn beschäftigt, erhellt zugleich aus 12, 40, wo dem durchaus klaren Wort Luk. 11, 29. 30 von einem den Niniviten in der Prophetenrede des Jonas gegebenen Warnungszeichen[2] eine ganz fernliegende Beziehung auf die drei Tage und drei Nächte, welche dieser im Bauch des Fisches zubrachte, untergeschoben und auf solchem Wege ein Wunder-

[1] Meist in der Nachfolge von Alexander Schweizer *Hinabgefahren zur Hölle als ein Mythus ohne biblische Begründung nachgewiesen* 1868.

[2] Harnack *Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament* II, S. 154. 168 formuliert den Gedanken treffend dahin: „Was Jonas den Niniviten war, das bin ich diesem Geschlecht" Alles andere ist Künstelei.

zeichen konstruiert wird, welches nicht einmal als Weissagungsbeweis für Jesu Auferstehung gelten kann, da die Auferstehungsberichte vielmehr von der Voraussetzung ausgehen, er habe nur einen vollen Tag, im ganzen etwa 40 (nach dem mißverständlichen Ausdruck bei Matth. 28, 1 sogar nur 24) Stunden lang im Grabe gelegen.

Während der zweite kanonische Evangelist keinen Beitrag zur Behandlung unseres Themas liefert, gibt bei Luk. 23, 43 das „Heute mit mir im Paradies" Anlaß zu einer unter den Exegeten fortwährend verhandelten Kontroverse, sofern, wenn das Paradies mit dem rabbinischen Judentum, aber auch schon mit Paulus (II. Kor. 12, 4) und dem slawischen Henoch in einen der oberen Himmelsräume verlegt wird, statt des Abstiegs zum Hades ein sofortiger Aufstieg der abgeschiedenen Seele zu Gott anzunehmen wäre. Nicht so, falls das Paradies mit anderen spätjüdischen Autoritäten, z. B. dem äthiopischen Henoch, nur an den Enden der Erde[1] zu suchen wäre, wohin auch die Griechen ihre Inseln der Seligen verlegten. Aufwärts bis zu einem solchen Punkte könnte wohl füglich in der Unterwelt eine Aussicht gestattet sein, und so scheint es in der Tat schon 13, 28, namentlich aber 16, 23 im Gleichnisse vom reichen Mann gemeint, wenn dieser zwar „im Hades" gequält wird, aber doch, sobald er „seine Augen aufhebt", den Lazarus erblickt, welchen 16, 22 zuvor „die Engel in den Schoß Abrahams getragen haben", der noch keineswegs mit der Stätte der himmlischen Vollendung identisch ist.[2] Dann enthält der Hades also Hölle und Paradies zugleich, wenn auch durch weite Räume getrennt.[3] Wenn nun derselbe

[1] Bousset *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* 2. Aufl. 1906, S. 325.

[2] Schürer *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* 4. Aufl., II, 1907, S. 640 zeigt, daß auch die ältere patristische Exegese die Sache so aufgefaßt habe.

[3] Beer in *Guthes Bibelwörterbuch* 1903, S. 273. Stärk *Neutestamentliche Zeitgeschichte* II, 1907, S. 80.

Schriftsteller in der Apostelgeschichte 2, 27. 31 seine Auffassung dahin zu erkennen gibt, daß Gott die Seele des am Kreuz Gestorbenen „nicht im Hades belassen“ habe, so ist damit wohl ein zuverlässiger Fingerzeig auch zum Verständnis von Luk. 23, 43 gegeben und die Deutung auf einen unmittelbaren Übergang in den Zustand der Vollendung ausgeschlossen. „Es ist vielmehr allein wahrscheinlich, daß man den Aufenthaltsort der Frommen nach dem Tode, auch wenn man ihn in den Himmel verlegte, doch zum Totenreich rechnete.“[1]

Es ist zwar richtig, daß weitaus die meisten neutestamentlichen Stellen Tod und Auferstehung einfach aneinanderreihen, ohne etwas Dazwischenliegendes zu berühren. Aber schon die beiden Evangelisten, welche, wie gezeigt wurde, ein solches Interim kennen, haben doch auch Seitengänger: der eine, wenn er die Riegel des Grabes durch den gestorbenen Messias zugunsten der Frommen sprengen läßt, am Apokalyptiker Johannes, bei dem Christus 1, 18 durch Tod und Auferstehung zum Schlüsselherrn des Hades geworden ist[2]; der andere als Pauliner bei Paulus selbst für den freilich bestrittenen Fall, daß im Römerbrief 10, 7 die Vorstellung von einem in die Unterwelt (ἄβυσσος) herabgestiegenen Christus vorausgesetzt sei.[3] Ganz der paulinischen Schule gehört bekanntlich auch das Schriftstück an, welches als erster Petrusbrief im Kanon erscheint. Dieses erst bringt den eigentlichen locus classicus

[1] B. Weiß im *Meyerschen Kommentar zu Markus und Lukas* I 2, 9. Aufl. 1901, S. 671. Daß die Vorstellung eines Zwischenaufenthaltes der jüdischen Theologie angehört, zeigt Volz *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba* 1903, S. 134 f. Vgl. auch Wendt *Die Lehre Jesu* S. 158. Die eingehendste Auskunft über „Schoß Abrahams“ = Paradisus terrestris gibt Merx *Die Evangelien des Markus und Lukas* 1905, S. 333—339, 497—504.

[2] So Pfleiderer *Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren* II 1902, S. 288 und Bousset *Die Offenbarung Johannis* 1906, S. 197 f.

[3] So nach der Exegese von B. Weiß, J. Monnier, C. Clemen u. a. Nicht hierher gehört Röm. 14, 8. 9; schwerlich Kol. 2, 15; eher vielleicht Phil. 2, 10. Siehe unten S. 293.

in der Stelle 3, 19, die freilich zugleich als locus vexatissimus eine Leidensgeschichte durchzumachen hatte, wie kaum ein anderer Vers der Bibel[1], sofern zu den Dunkelheiten der Aussage selbst eine Menge von künstlich gemachten Schwierigkeiten hinzukommt, welche lediglich dem Bestreben entstammt sind, sich von der Anerkennung eines derb mythologischen Zuges wo immer möglich zu dispensieren.[2] An sich liegt die Sache viel einfacher. An den 3, 18 erreichten Gegensatz von Fleisch (*θανατωθεὶς μὲν σαρκί*, weil von dem vorbildlichen Wert des Versöhnungstodes die Rede war) und Geist (*ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι*, weil Geist konnte er nicht im Tode bleiben) knüpft die Aussage an, daß er „in diesem", also nach Ablegung des Leibes, noch etwas Weiteres (*καί*) getan habe, nämlich hingegangen sei (*πορευθείς*, also lokal bedingte Tätigkeit) und, wie vorher als Mensch den Menschen, so jetzt als Geist „den (irgendwoher als bekannt vorausgesetzten) Geistern verkündigt" habe. Was sind das für Geister? Und was hat er ihnen zu verkündigen gehabt? Da sie „im Gefängnis" sind, welches Wort (*φυλακή*) auch in der Offenbarung 18, 2. 20, 7 im Sinne eines vorläufigen Gewahrsams dämonischer Mächte vorkommt, liegt es allerdings nahe, an den die Sintflutsage einleitenden Engelfall Gen. 6, 2. 4 zu denken (bekannt aus der alttestamentlichen Apokalyptik, Josephus und Justin). Dazu paßt ihr 3, 20 folgendes Signalement als Wesen, „die vor Zeiten (zur Zeit Noahs) Ungehorsam

---

[1] Vgl. die zusammenfassende Übersicht der Geschichte der neueren Auslegung bei Lauterburg *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* 3. Aufl., VIII, 1900, S. 200f. Seither ist, wie der *Theologische Jahresbericht* ausweist, nicht bloß die Zahl der Kommentare und der Spezialuntersuchungen wieder bedrohlich herangewachsen, sondern es ist auch die ältere Auslegung durch Kirchenväter und Scholastiker Gegenstand einer besonderen Abhandlung geworden bei J. Turmel *La descente du Christ aux enfers* 1905.

[2] Vgl. darüber Gunkel bei Joh. Weiß *Die Schriften des Neuen Testaments* II 3, 1907, S. 52.

(durch Abfall von Gott) erwiesen haben", und namentlich auch was im zweiten Petrusbrief 2, 4 und im Judasbrief 6 von provisorischen Straforten zu lesen ist, darin sie für das ihnen noch bevorstehende Endgericht unter Verschluß gehalten werden. Wie gerufen kommt dieser Erklärung der weitere Umstand entgegen, daß in jener spätjüdischen Sage die Engel ihre Sünde zu spät bereuen, aber durch den zu ihnen gesandten Henoch die Botschaft vernehmen müssen, daß sie keine Gnade zu erwarten haben. Dagegen sprechen nun freilich wieder andere Züge. Zunächst, daß hier nicht von Henoch, sondern von Christus die Rede ist; und zwar offenbar nicht von dem präexistenten, der sich etwa des postexistenten Henoch als Botschafters bedient, dann übrigens auch keine Reise anzutreten gehabt (*πορευθείς*) hätte; aber auch nicht von dem auf Erden lebenden, sondern nur von dem gestorbenen Christus. Zweitens, daß als Objekt des Verkündigens, wo im Neuen Testament das Wort (*κηρύσσειν*) absolut steht und dabei nicht von der Predigt des Täufers oder der Judaisten zu verstehen ist, regelmäßig Heil und Rettung, nicht also Gericht und Verderben erscheinen. Daß es auch hier so genommen sein will, darauf weist die angedeutete Gleichartigkeit (*καί*) mit dem zuvor den Menschen geltenden Hulderweis. Drittens, daß die Aussage 4, 6 „dazu ist auch Toten (d. h. solchen, die im Moment der Verkündigung bereits tot waren) Evangelium verkündigt worden", doch nicht wohl nur zufällig in der Nähe von 3, 18 erfolgt, sondern sich auch damit, daß sie unter den gleichen Gegensatz von Fleisch und Geist wie 3, 18 gestellt erscheint (*ἵνα κριθῶσι μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκί, ζῶσι δὲ κατὰ θεόν πνεύματι*), als erklärende Parallele gibt.[1] Dann aber sind unter den „Ungehorsamen" 3, 20 nicht die Engel Gen. 6, 2. 4, sondern die Menschen 6, 3. 5—7 zu

[1] Gegen J. M. Usteri *Hinabgefahren zur Hölle* 1886, S. 50, wo dies in Abrede gestellt ist, vgl. jetzt auch P. W. Schmidt in der *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 1907, S. 47f.

verstehen, von welchen wir daher sofort weiter erfahren, daß ihrer nur acht in der Arche Aufnahme und Rettung gefunden haben. Die anderen sind zwar ertrunken, nicht aber in ein Gefängnis gelegt worden.

Glücklicherweise kann es uns wenigstens an diesem Ort einerlei sein[1], ob es sich um Engelgeister oder Geister abgeschiedener Menschen, ob es sich um ihre Verdammung oder Rettung handelt. Auf alle Fälle ist und bleibt Christus Subjekt, Inhalt der Aussage aber ein Hingang in die Unterwelt zum Zweck einer auszurichtenden Verkündigung. Fraglich bliebe höchstens, ob der vorausgesetzte Zustand eines aus dem Tod gewonnenen Lebens (ζωοποιηθείς) erlaubt, an ein Moment vor dem jedenfalls leiblich gedachten Hervorgang aus dem Grab zu denken. Dann müßte nämlich als Vorstellung des Schriftstellers gelten, daß erst der Auferstandene die Reise nach dem Hades angetreten habe[2], was dann weiter voraussetzen würde, daß das „Aufgeben des Geistes" Luk. 23, 46 = Joh. 19, 30 einen unmittelbaren Hingang des am Kreuz Gestorbenen zu Gott bedeuten sollte, wozu bei Lukas jene oben besprochene andere Deutung des Paradieses und bei Matth. 27, 50 die, übrigens ganz vereinzelte, Lesart des sinaitischen Syrers „sein Geist stieg hinauf" stimmen würde.[3]

In ein ähnliches Zwielicht widerspruchsvoller Dämmerzustände geraten wir über der Erörterung einer letzten, innerhalb des Neuen Testaments noch in Betracht kommenden

---

[1] Vgl. A. Meyer im *Theologischen Jahresbericht* 1905, S. 327: „Wir haben wahrlich andere Sorgen als die um die Geister aus Noe Zeit." Der Rückgriff auf seine Zeitgenossen versteht sich übrigens aus der naheliegenden Parallelisierung des Endes der „alten Welt" 2. Petr. 2, 5 mit dem Endabschluß beim Weltgericht.

[2] Das Gegenteil erhellt daraus, daß die Seelen der Verstorbenen wie Hbr. 12, 23 πνεύματα heißen, um die Möglichkeit der Wirksamkeit eines solchen, der selbst in gleichem Zustande, d. h. leiblos war, unter ihnen anzudeuten. So z. B. B. Weiß *Die katholischen Briefe* 1892, S. 140.

[3] Merx *Das Evangelium Matthäus nach der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift* 1902, S. 426.

Stelle. Schon die patristische Exegese ist uneins in der Auffassung von Eph. 4, 8—10, sofern zwar die unteren Teile der Erde (τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς), in die Christus hinabgestiegen ist, allgemein vom Hades, dieser selbst aber von den Griechen einfach als das Totenreich, von den Abendländern dagegen als unterirdischer Machtbereich des Bösen verstanden wurde, während die neuere Exegese vielfach hier nur Himmel und Erde als obere und untere Welt unterschieden sehen will, so daß man die Stelle herkömmlicherweise von der Menschwerdung verstehen will und Joh. 3, 13 vergleicht.[1] Indessen scheinen die Alten doch richtig empfunden zu haben, wenn sie als Gegensatz zu dem gesteigerten Ausdruck, daß Christus „über alle Himmel hinaufgestiegen ist“, die unteren, bzw. untersten[2] Teile der Erde auf den nach alttestamentlicher Anschauung noch zur Erde gehörigen, aber in ihren Tiefen liegenden Hades deuten zu müssen glaubten, so daß in kosmologischer Beziehung zwar die herkömmliche Zweiteilung, in Beziehung auf die Bewohnerschaft dagegen die aus Phil. 2, 10 (ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων)[3] bekannte Dreiteilung zutage tritt. Verbinden wir damit die Kol. 2, 15 gegebene Vorstellung von einem auf den Kreuzestod folgenden Triumph über besiegte „Herrschaften und Gewalten“[4], so versteht sich von da aus das Wort Eph. 4, 8 von den erbeuteten

---

[1] Nicht diese Stelle, wohl aber Joh. 5, 25 benutzt J. Monnier *La première épître de l'apôtre Pierre* 1900, um auch den vierten Evangelisten mit dem Dogma von der Höllenfahrt zu belasten.

[2] Komparativ als Ersatz des Superlativs Ps. 63, 10 τὰ κατώτατα τῆς γῆς. Vgl. Blaß *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* § 11, 3. 5. 44, 3. Der Genetiv also einfach subjektiv, nicht vergleichend (Blaß § 35, 5 „vielleicht“).

[3] Bruston *La descente du Christ aux enfers d'après les apôtres et d'après l'église* 1897, S. 63 macht überdies aufmerksam auf Phil. 2, 9 ὑπερύψωσεν als Parallele zu ὑπεράνω Eph. 4, 10.

[4] Die Zusammengehörigkeit beider Stellen betont Bröse S. 452 seines Aufsatzes *Der descensus ad inferos. Neue kirchliche Zeitschrift* 1898, S. 447—455.

Gefangenen (ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν, letzteres kollektiv wie in LXX), und die „Gefangenen" erinnern wieder an das „Gefängnis" in der anderen Hauptstelle 1. Petr. 3, 19, die überdies einem Briefe angehört, dessen enge Verwandtschaft mit Eph. schon längst bemerkt wurde.[1] Da nun überdies die Vorstellung von der Höllenfahrt das willkommene, ja unvermeidliche Gegenstück zur Himmelfahrt bildet, spricht mindestens die größere Wahrscheinlichkeit dafür, daß der Autor ad Ephesios eine Betätigung der sieghaften Macht des durch den Tod zum Leben in göttlicher Herrlichkeit hindurchgedrungenen Christus zunächst in dem unter der Erde gelegenen Gebiet, wo Teufel und Tod herrschen, weiterhin aber auch eine glanzvolle Auffahrt in dem von Gefangenen begleiteten Triumphwagen durch die verschiedenen Himmelsräume bis zum Wohnsitze Gottes denkt und lehrt.[2]

Besteht die gegebene Auslegung von 1. Petr. 3, 19. 4, 6 und darüber hinaus noch von fünf anderen neutestamentlichen Stellen zu Recht, so findet die Tatsache, daß die Höllenfahrt so bald zum gefestigten Bestand des kirchlichen Gemeinglaubens[3], daneben aber und wohl vorher schon von der

---

[1] Harnack *Die Chronologie der altchristl. Literatur* I, S. 452: „Der 1. Petrusbrief stellt sich vor allem in vieler Beziehung als freie Parallele zum Epheserbrief dar. Wer würde Anstoß nehmen, wenn die Tradition sagte, sie wären von Einem Verfasser." Vgl. die Nachweise bei Völter *Der 1. Petrusbrief* 1906, S. 51f.

[2] So nach Vorgang von Semler, Baur, Hilgenfeld und anderen Vertretern der kritischen Theologie, besonders Pfleiderer II S. 218: „Christus ist von seiner himmlischen Heimat hinabgestiegen, nicht bloß auf die Erde, sondern auch in die noch unter ihr liegenden Regionen, also in den Hades, und ist von hier als Sieger wieder emporgestiegen durch alle Himmelsregionen hindurch, indem er überall die Geistermächte zu seinen Gefangenen machte (entwaffnete und im Triumph aufführte Kol. 2, 15) und so alles, Himmel und Erde und Unterwelt, seiner Macht unterwarf und mit seiner Lebenskraft erfüllte, aus der er nun himmlische Gaben den Seinen mitteilt."

[3] C. Clemen *Niedergefahren zu den Toten* 1900. Das erkennen auch Theologen an, die im 1. Petr. 3, 19 keinen descensus ad inferos finden wollen wie Loofs und E. Schmidt *Studien und Kritiken* 1902, S. 628.

synkretistischen Gnosis gepflegt werden konnte[1], um so gesicherteren Grund. Unmittelbar an die neutestamentliche Aussage schließt sich an das Petrusevangelium mit der an den Auferstandenen gerichteten Frage: „Hast du den Schlafenden gepredigt?" Offenbar Kombination von Matth. 27, 52 (*τοῖς κοιμωμένοις*) und 1. Petr. 3, 19 (*ἐκήρυξας*). Ebenso eine schon dem Justin (Dial. 72), wie später dem Irenäus (III 20, 4. IV, 22, 1. 33, 1. 12. V, 31, 1) bekannte, bald dem Jesaja, bald dem Jeremia zugeschriebene Stelle, wonach Gott „seiner Toten gedachte, die im Staube der Erde schliefen, und zu ihnen herabstieg, um ihnen die Frohbotschaft von seinem Heil zu bringen". Dies die älteste Auslegung beider Hauptstellen und zugleich eine Bestätigung sowohl der Heilsabsicht bei der Verkündigung 1. Petr. 3, 19[2], wie auch derjenigen Auffassung von Matth. 27, 52, die, speziell nach Ignatius an die Magnesier 9, 3, in den „entschlafenen Heiligen" alttestamentliche Fromme findet. Das aber weist wiederum auf spontane Entstehung der Legende. Es handelt sich um die dem christlichen, zumal dem judenchristlichen Bewußtsein dringlich nahende Frage, wie es denn mit den Aussichten auf Seligkeit für die Patriarchen und Propheten, überhaupt die Frommen des alten Bundes, zumal die Märtyrer bestellt sein möge. Eine doch nur ganz allgemein gehaltene Beantwortung lieferte die spätjüdische Apokalypse (aus Daniel 12, 2 ist die *γῇ χώματος* in der Jeremiastelle). Aber den Zusammenhang der hier verheißenen Auferstehung mit der sie erst ermöglichenden Auf-

---

[1] Reichliches religionsgeschichtliches Material bieten an verschiedenen Orten Rohde, Dieterich, Gunkel, O. Pfleiderer, aber auch E. Schrader *Die Keilinschriften und das Alte Testament* 3. Aufl. von Zimmern und Winckler, 1902, S. 388. Einen indirekten Beitrag liefert Reitzenstein *Poimandres* S. 17. Die auffälligste Ähnlichkeit mit dem christlichen Mythus bietet der mandäische von Hibil-Ziwa.

[2] Harnack *Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus* 1893, S. 69. H. v. Schubert *Die Komposition des pseudopetrinischen Evangelienfragments* 1893, S. 101 f.

Sternensagen und Astrologisches aus Nordabessinien

Von Enno Littmann in Straßburg

Als ich während der Monate November und Dezember 1905 in Gäläb unter den Mänsaʿ (nordwestlich von Massaua) war, hörte ich, wie unter den Eingeborenen des öfteren die Rede vom *fĕgūr*[1] war. Es stellte sich heraus, daß dies eine besonders günstige Zeit war, während der man Verlobungen abschließt, Hochzeiten feiert usw. (s. u. Abschnitt 10), und daß diese Zeit in irgendwelchem Zusammenhange mit den Sternen stehen mußte. Unter meinen Gewährsmännern war jedoch niemand, der mir genauere Auskunft darüber geben konnte. Ich gab daher Naffaʿ wad ʿEtmān, der mir während jener Monate von dem Missionar Herrn R. Sundström zur Verfügung gestellt war wegen seiner guten Sprachkenntnisse, und der später auch zu mir nach Deutschland gekommen ist, bei meiner Abreise von Gäläb den Auftrag, diesen Dingen weiter nachzuforschen und aus dem Munde von Sachkundigen Angaben darüber aufzuschreiben.

Naffaʿs Bemühungen waren von Erfolg: er traf einen sternkundigen Mann von den ʿAd-Taklēs, einem Stamme, der nördlich von den Mänsaʿ zeltet. Dieser Mann teilte ihm mit, was er selbst an astrologischen Kenntnissen besaß. Das hat Naffaʿ gewissenhaft aufgeschrieben und mir im Sommer vorigen Jahres erklärt.

Im folgenden gebe ich nun eine wörtliche Übersetzung aus meinen Tigrē-Texten, soweit sie sich auf Sternsagen und astrologische Dinge beziehen. Das gesamte Prosamaterial in dieser Sprache hoffe ich in Urtext und Übersetzung in den

[1] Wörtlich = 'aufgegangen', dann etwa 'Aufgang'.

ersten Bänden der Publications of the Princeton University Expedition to Abyssinia demnächst vorzulegen. Da mir die hier mitgeteilten Texte von besonderem Interesse für die semitische Religionsgeschichte zu sein schienen, habe ich es für wünschenswert gehalten, sie so bald wie möglich mitzuteilen.

Die Bestimmung der einzelnen Sterne stieß bei mir als einem Nichtfachmann auf große Schwierigkeiten. Ich hoffe jedoch im großen und ganzen die Sterne und Sternbilder richtig bestimmt zu haben. Was mir selbst zweifelhaft geblieben ist, habe ich in den Anmerkungen als solches und auf der Sternkarte durch ? gekennzeichnet; für jede Verbesserung und Belehrung werde ich natürlich sehr dankbar sein. Ich ging aus von dem Sternbild der 'Sieben' *(sab'at)*, das mir Naffa' am Sternenhimmel als den Großen Bären nachwies; dazu kam bald *Ǵah*, der Polarstern, dessen Geschichte eng mit der der 'Sieben' verbunden ist, und der daher rasch erkannt wurde. Ebenso war Kēmā als Plejaden bald bestimmt, am Sternenhimmel und nach dem Ge'ezwort Kēmā; man mag darüber streiten, ob כִּימָה im Alten Testamente die Plejaden, den Sirius oder den Skorpion bedeutet, in Nordabessinien unter den heutigen Nomaden ist Kēmā jedenfalls = Plejaden. Aus der Ekliptik, durch Beobachtung der Sterne sowie nach den arabischen Namen habe ich dann die meisten anderen Sterne feststellen können, wobei ich natürlich alle Einzelheiten mit Naffa' besprochen habe.

Was zunächst die Sternnamen im Tigrē anlangt, soweit wir sie hier kennen lernen, so müssen wir unterscheiden zwischen 1. solchen, die direkt aus dem Arabischen herübergenommen sind, und die sofort an ihrer Form erkannt werden; 2. solchen, die aus dem Arabischen übersetzt zu sein scheinen; 3. altsemitischen oder zum mindesten einheimischen Namen.

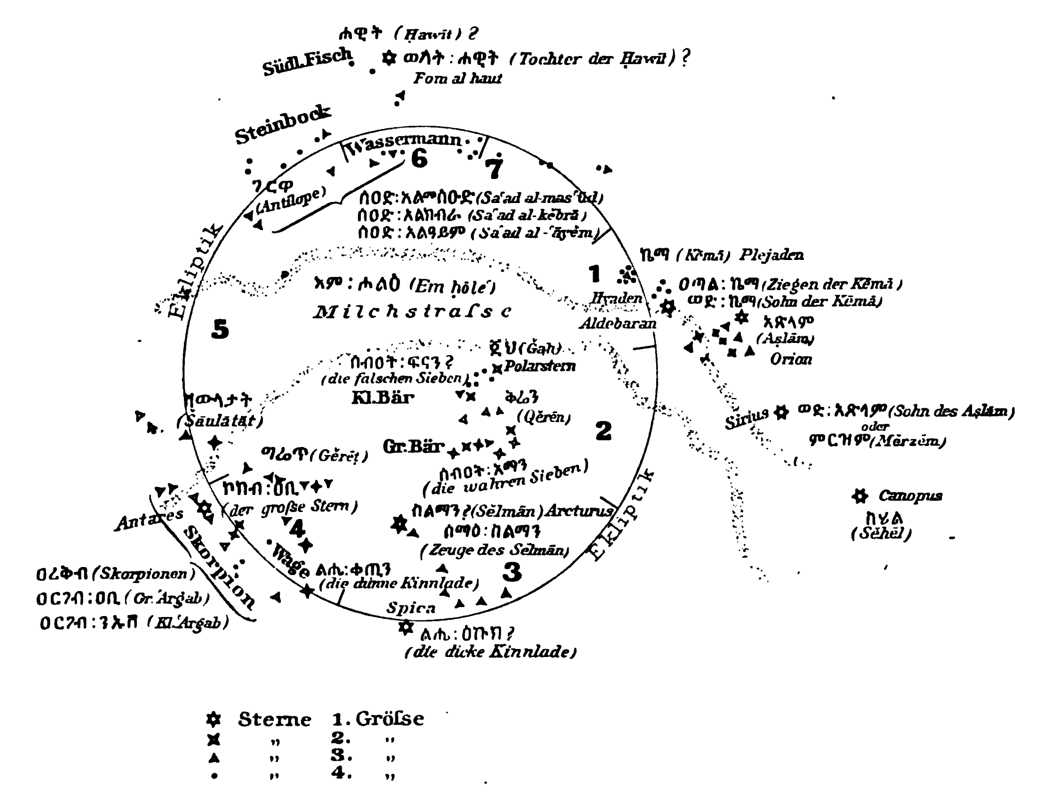
Zu 1. gehören sicher: *Šāulātāt* (arab. *šaulat*); *Sa'ad al-mas'ûd*; *Sa'ad al-kĕbrā* (entspricht also einem mir nicht bekannten *sa'd al-kubrā*); *Sa'ad al-'āyĕm*; *Ǵaharat* (d. i. *zuhrat*); *Sĕhēl (suhail)*; *Mĕrzĕm* (d. i. *mirzam*). Wahrscheinlich gehören

hierher auch *Gĕrēṭ*, Gr. und kl. *'Argab*, *Ḥawīt*, *Qĕrēn*. Die Namen *'Alī* und *Edrīs* für Aldebaran mögen erst auf abessinischem Boden auf jenen Stern übertragen sein.

Von 2. scheinen mir einigermaßen sichere Beispiele zu sein: 'das Herz' *(lĕbb)*, das auf das arabische *qalb* 'Herz' (d. i. Antares im Skorpion) zurückgeht; der Antilopenbock (*garwā*, d. i. der Bock der Kuduantilope), ein Wort, das echt abessinisch ist, aber seiner Bedeutung wegen sehr wohl eine Übersetzung sein kann; vielleicht ist auch der Name der 'Skorpionen' *('araqqĕb)* aus dem Arabischen entlehnt, aber durch das entsprechende einheimische Wort wiedergegeben.

Echt abessinisch und zum Teil vielleicht altsemitisch sind 3. der 'Große Stern' (*kōkab 'abī*, Antares); der 'Helle' (*ṣĕrūi*, Jupiter?); *Aṣlām* (Orion); *Ǵah* (Polarstern); die dünne und die dicke Kinnlade (*lĕḥē qaṭīn* und *lĕḥē 'ekūk*, d. i. wahrscheinlich Wage und Spica); *Ĕm-ḥōle'* (Milchstraße; wörtlich 'Mutter der Krümmung'); wahrscheinlich auch *Sĕlmān* und *Sama' Sĕlmān* 'der Zeuge des *Sĕlmān*'. Der Name Aṣlām wird doch wohl mit dem altsemitischen Stamm צלם zusammenhängen. Wäre er aus arabischem *aṣnām* herübergenommen, so müßte er im Tigrē mit *s*, nicht mit *ṣ*, gesprochen werden. Die beiden 'Kinnladen' beruhen wohl auf eigener Beobachtung der Abessinier; namentlich die 'Wage' hat Ähnlichkeit mit einem Kinnbackenknochen. In *Selmān* möchte ich den altsemitischen Gott Selamanes (in den Inschriften vom Djebel Shêkh Berekât, Hermes Bd. 37, S. 117) wiederfinden; doch gebe ich diese Vermutung natürlich nur mit aller Reserve. Aber solche alte versteinerte Reste scheinen sich mehrfach bei den Nordabessiniern in Eigennamen erhalten zu haben: vgl. *ḥĕwāi*, Name einer dämonischen Schlange, zu חוה, während Schlange sonst *'arwē* heißt; ferner *Sa'ad al-'āyĕm*, worin der arabische Götzenname *'ā'im* zu stecken scheint; vielleicht auch *tabanyā*, Name der ersten Mondstation, s. u. S. 302. Und gerade Salmān hat sich auch sonst bis in die moderne Zeit erhalten, in dem hochverehrten

Salmān der Nosairier, bei denen er mit dem bekannten Salmān el-Fārisī identifiziert ist.[1] Es scheint, daß Sĕlmān der Arktur ist; doch bin ich nicht ganz sicher darüber.



መስቀል : ሰለሙን *(das Kreuz Salomonis)* - *südl. Kreuz*

Planeten: ጀሀረት *(Ǧaharat)* - *Venus* ጸፋ.ዩ *(der Helle)* - *Jupiter.*

Zu dem käme noch 4. der Name *Kĕmā*, der vielleicht auf das biblische כִּימָה zurückgeht.

Von hohem Interesse sind ferner die abessinischen Mondstationen, nach denen die Glücks- und die Unglückszeiten berechnet werden. Die Zusammenhänge im einzelnen fest-

[1] Vgl. Dussaud *Histoire et religion des Noṣairis*, im Index s. v.

zustellen, überlasse ich den Kennern antiker Astrologie; ich begnüge mich damit, das in unseren Texten gebotene Material zugänglich zu machen und kurz darzustellen. Im Gegensatze zu den 24 bzw. 28 Stationen anderer Völker[1] finden wir hier (s. u. Abschnitt 10—15) nur 6 bzw. 7. Dies sind die folgenden:

1. Plejaden und Hyaden (i. e. Sternbild des Stieres). Dauer 3 Tage; Name: *tabanyā*. — Glückszeit.
2. Orion und Sirius (so). Dauer 4 Tage; Name ? — Unglückszeit.
3. (Krebs, Löwe, Jungfrau). Dauer 7 Tage; Name: die 'sieben Kurzen' *(sabuʿ ḥaṣ̌īr)*. — Glückszeit.
4. Wage und Skorpion. Dauer 4 Tage; Name ? — Unglückszeit.
5. (Schütze ?). Dauer 7 Tage; Name: die 'sieben Weiten' oder 'sieben Großen' (*sabuʿ rĕḥīb* oder *sabuʿ ʿabī;* vgl. auch die arabische 21. Station *al-balda* 'das [weite] Land'). — Glückszeit.
6. Steinbock und Wassermann (?). Dauer 3 Tage; Name: die 'weißen Häuser' (*'abyāt ṣăʿādī;* vgl. dazu *οἶκος*, *bêtu* 'Haus' für die Sonnenstationen). — Glückszeit.
7. Fische (?). Dauer 2 Tage (?).

Ob die letzte Station als solche gedacht ist, kann ich nicht sicher sagen, da unten im Texte nichts darüber mitgeteilt ist. Da aber (nach Abschnitt 18) der Kreislauf des Mondes zu 29 bis 30 Tagen gerechnet wird, da ferner der Mond ja nicht direkt vom Wassermann auf die Plejaden übergeht, habe ich diese 7. Station hier eingesetzt. Damit erhalten wir auch wieder die Siebenzahl, die bei dieser ganzen Berechnung eine so große Rolle spielt: vgl. die 3. und 5. Station zu je sieben Tagen, ferner ergeben 1. und 2., 4. und 6. zusammen je sieben Tage. Ich überlasse es Chronologen, dies in Einklang zu bringen mit

[1] Vgl. Hommel *Über den Ursprung und das Alter der arabischen Sternnamen und insbesondere der Mondstationen,* in ZDMG 1891, S. 592 ff.

der eigentlich wohl zu 8 Tagen gerechneten Woche *(sāmĕn)*, von der unten in Abschnitt 18 die Rede ist. Hier sei übrigens gleich noch ausdrücklich bemerkt, daß in meiner Karte nicht die Dauer der Mondstationen, sondern die Angaben des Textes nach den Namen der Sternbilder zugrunde gelegt worden sind; sonst würden die Teilstriche anders gesetzt werden müssen.

Es ist von Wichtigkeit, daß hier die Berechnung mit den Plejaden beginnt, wie im babylonischen System; dies scheint nach Hommel a. a. O. auch in Arabien das Ursprünglichere zu sein. Woher die Namen der Mondstationen bei den Abessiniern stammen, habe ich nicht im einzelnen untersucht; andere können hier vielleicht ohne weiteres Auskunft geben. Daß *timinnu* im Babylonischen die Station der Plejaden und *tabanyā* im Tigrē die der Plejaden und Hyaden bezeichnet, mag Zufall sein; jedoch wäre ein Zusammenhang nicht kurzerhand abzuweisen, wenn die Lesung *timinnu* wirklich sicher ist. Ein Tigrē-Wort *tabanyā* würde man zunächst auf ein arabisches *ṯamāniya* zurückführen; letzteres mag in der Tat als ein volksetymologisch gedeutetes *timinnu* oder *temennu* existiert haben.

Die Frage nach der Herkunft der Sagenstoffe, der astrologischen Gebräuche und Berechnungen kann hier nicht im einzelnen erörtert werden; dazu bedarf es des Zusammenarbeitens vieler, namentlich auch derer, die mit der Astrologie der hellenistisch-orientalischen Mischkultur vertraut sind. Es sei hier darauf hingewiesen, daß die Sage von dem Großen Bären und dem Polarstern (s. u. Abschnitt 4—6) uns erwünschten Aufschluß gibt über die arabische Benennung des Großen Bären als der 'Leute der Bahre': nicht das Sternbild als solches wird als 'Bahre' betrachtet, sondern der mittlere Stern (δ, Megrez) ist der Tote, der auf der Bahre liegt, während die anderen Sterne (α, β, γ vorn und ε, ζ, η hinten) die Bahre tragen. Diese Sage sowie die von Kēmā und ihrem Sohne spiegeln durchaus das Leben der nordabessinischen Nomaden wider: Totschlag, Blutrache, Schutzgenossenschaft, Versöhnung

der Bluträcher, Trutzlieder, Ziegenraub usw. sind von der Erde auf den Himmel übertragen worden, nicht umgekehrt. Dabei mag neuer Wein in alte Schläuche gegossen sein, aber uns fehlen sichere Nachrichten darüber. Auch in den Gebräuchen und Gebeten bei Aufgang des Neumondes und bei Mondfinsternissen (Abschnitt 8, 9), in dem Glauben an unglückbringende Sternenkämpfe (Abschnitt 7, 16) ist viel primitiv semitisches Volksgut enthalten. Die 'Mondstationen' werden im letzten Grunde auf babylonische Astrologie zurückgehen, aber wir müssen uns auch hier fragen, ob nicht manches nach Ägypten und Griechenland weist, und ob nicht die Leute im Lande durch Beobachtung des Kreislaufes des Mondes selbständig vielerlei gefunden haben mögen. Schon die Namen der Sterne (s. o. S. 299 ff.) zeigen uns, daß hier viele Fäden durcheinanderlaufen. Das Ganze, was uns hier geboten wird, ist ein Gemisch aus verschiedenen Epochen, Kulturen und Literaturen, das zu entwirren und einer mathematischen Aufgabe gleich zu lösen erst dann gelingen wird, wenn sich die Ansichten über den Gestirndienst der Semiten geklärt haben, und wenn die vergleichende Religionswissenschaft, der wir jetzt bereits viele glänzende Resultate verdanken, auf eine allgemein anerkannte sichere Basis gestellt ist. So viel ist klar: wir können unmöglich die heutigen nordabessinischen Nomaden schlechtweg als Gestirnanbeter bezeichnen; mit größerem Rechte könnte man sie noch Baum- oder Dämonen- oder Totenverehrer nennen, da unter der Hülle des Christentums und des Islams von diesen Dingen dem gewöhnlichen Volke mehr bekannt ist als von Sternmythologie und Astrologie. Mir scheint in dieser Hinsicht die Erforschung und Darstellung der primitiven nordabessinischen Kultur äußerst lehrreich; wir haben es hier mit Anschauungen und Gebräuchen zu tun, die wir sicher feststellen können, da sie vor unseren Augen liegen, — wenn wir nur danach fragen. Es ist selbstverständlich, daß ich mich eines abschließenden Urteils enthalte, da ich nicht

Fachmann bin; ich glaube mit der Darbietung des von weither geholten und gewissenhaft übersetzten Materials meine Pflicht getan zu haben. Das Zehnfache an Texten, die sich auf die übrigen Anschauungen und Gebräuche dieser Völker beziehen, werde ich in der Gesamtpublikation geben.

Es sei noch bemerkt, daß die beigegebene Sternkarte in erster Linie mir selbst und den mit dem Sternenhimmel gleich mir weniger vertrauten Fachgenossen zur Orientierung dienen soll, anderseits aber auch Kennern als Überblick über die den Nordabessiniern bekannten Sternbilder erwünscht sein mag. Nicht angegeben ist auf ihr das südliche Kreuz, das bei der ansässigen Tigriña-Bevölkerung als *masqal Salamūn* 'Kreuz Salomonis' bekannt ist.

---

1 Sterne, die Namen haben

Die großen und im Tigrē-Lande bekannten Sterne, nach denen man die Zeiten rechnet, und von denen einige auch eine Geschichte haben, sind die folgenden:

Der Mond.
Der 'Große Stern' oder 'das Herz'.[1] — 1.
Gĕrēṭ. — Sie sind nahe beim 'Großen Stern'; es sind ihrer viele.[2]
Die Skorpionen. — Sie sind nahe beim 'Großen Stern'; es sind ihrer viele.[3]
Der 'Große 'Argab'. — 1.
Der 'Kleine 'Argab'.[4] — 1.

[1] Das ist Antares, ein Stern erster Größe, α Scorpionis. Der Name 'Herz' *(lĕbb)* ist wohl aus dem arabischen *qalb* übersetzt.

[2] Der Name scheint arabisch oder griechisch zu sein; ich habe das Sternbild (vielleicht Schlange?) nicht näher bestimmen können.

[3] Auf Tigrē *'araqqĕb;* d. i. eine Anzahl von Sternen im Skorpion.

[4] Der Name scheint aus dem arabischen *'aqrab* zu stammen. Da die Araber das Sternbild des Skorpions weiter ausdehnten als die Europäer, und da mir bestimmte Angaben fehlen, ist es schwer, die einzelnen Sterne zu bestimmen.

Die Šāulātāt.[1] — Es sind ihrer viele nebeneinander.
Sa'ad al- mas'ūd.[2] — 2.
Sa'ad al- kĕbrā. — 2.
Sa'ad al- 'āyĕm.[3] — 2.
Sĕlmān. — 1.
Der Zeuge[4] des Sĕlmān. — 1.
Kēmā.[5] — Man kann 7 von ihr unterscheiden.
Der Sohn der Kēmā, namens 'Alī oder Ĕdrīs. — 1.
Die Ziegen der Kēmā und ihres Sohnes.[6] — Es sind ihrer viele.
Der Helle (*ṣĕrūi)*, oder Ṭarāq oder Bādūš.[7] — 1.
Ǵaharat.[8] — 1.
Aṣlām.[9] — Es sind viele Sterne und sie sehen aus wie ein Mann.

---

[1] Der Name stammt wohl aus dem arabischen *šaulat*, d. i. λ und υ Scorpionis, wird hier aber in weiterem Sinne gebraucht

[2] D. i. wohl ein Mißverständnis für *sa'd as-su'ūd* = β Aquarii und ϑ Capricorni (oder β und ξ Aquarii).

[3] Die *sa'd* genannten Sternpaare sind alle im Wassermann und im Steinbock. Beide hier gegebenen Namen sind arabischen Ursprungs, aber mir als Sternnamen im Arabischen nicht bekannt. Sa'ad al-'āyĕm erinnert an den arabischen Götzennamen *'ā'im*.

[4] *Sama' Sĕlmān.* Diesen und den vorhergehenden Stern kann ich nicht sicher bestimmen, da mir die arabischen Äquivalente fehlen. Naffa' sagt, Sĕlmān stehe direkt östlich von den Sieben (d. i. Gr. Bär) und seine Farbe sei etwas rötlich, doch nicht so rot wie die des 'Großen Sternes'. Da der Arktur in der angegebenen Richtung steht und auch rötlich strahlt, wie mir Prof. Becker mitteilt, sind Sĕlmān und Sama' Sĕlmān vorläufig = α und η Bootis zu setzen.

[5] D. i. die Plejaden.

[6] D. i. die Hyaden; 'Alî ist, wie ich mich am Sternenhimmel überzeugt habe, Aldebaran, α Tauri.

[7] D. i. aller Wahrscheinlichkeit nach der Planet Jupiter. Naffa' hat ihn Anfang 1907 in der Nähe der Zwillinge gesehen und glaubte ihn auch jetzt (Februar 1908) im Krebse wieder zu erkennen. Der Name Ṭarāq erinnert an den koranischen Tāriq (Sur. 86, 1 2).

[8] D. i. der Morgenstern, Venus. Der Name ist wohl aus *zuhrat* verderbt; dabei mag man an *ǵahrat* 'Tageslicht' gedacht haben.

[9] D. i. Orion. Der Name kann doch wohl nur von צלם hergeleitet werden, das hierdurch in der Bedeutung 'Bild' auch als abessinisch erwiesen wird.

Der Sohn des Aṣlām, namens Mĕrzĕm.[1] — 1.
Die [wahren] Sieben.[2] — 7.
Die [falschen] Sieben.[3] — 7.
Ǵah.[4] — 1.
Qĕrēn.[5] — 2.
Die dicke Kinnlade. — 1.
Die dünne Kinnlade.[6] — 1.
Die Antilope.[7] — 1.
Ḫawīt. — 1.
Die Tochter der Ḫawīt.[8] — 1. Sie geht zur Winterzeit auf, und dann fällt viel Regen.
Sĕhēl.[9] — 1.
Ĕm-ḥōleʿ.[10] — Das sind viele Sterne, die sich von Süden nach Norden hinziehen und auch von Osten nach Westen und in anderen Richtungen.

---

[1] Arabisch ist *mirzam* meist = Bellatrix, γ Orionis. Öfters wird dieser Name aber auch auf Sterne im Gr. und Kl. Hunde übertragen. Daß Mĕrzĕm hier = Sirius ist, habe ich mit Naffaʿ am Sternenhimmel festgestellt.

[2] D. i. der Große Bär.

[3] Naffaʿ hat von seinem Gewährsmann gehört, es gebe auch ein Gestirn 'die falschen Sieben'; er selbst kennt es nicht. Es ist wohl der Kleine Bär gemeint.

[4] D. i. der Polarstern. Woher stammt der Name?

[5] D. i. zwei Sterne im Schwanze des Drachen, zwischen dem Großen Bären und dem Polarstern, wohl $\varkappa$ und λ Draconis. Der Name wird von arabisch *qarīn* abzuleiten sein.

[6] Die 'dünne Kinnlade' muß nach der Ekliptik (s. u. S. 318) ein Stern der Wage sein, wahrscheinlich α. Die 'dicke Kinnlade' wird ihren Namen daher haben, daß sie heller ist als jene, kann daher nicht β Librae sein, sondern ist vielleicht Spica in der Jungfrau, ein Stern erster Größe, während α und β Librae zweiter Größe sind.

[7] Auf Tigrē *garwā*, d. i. Strepsiceros capensis. Nach der Ekliptik (s. u. S. 318) wird es ein Stern des 'Steinbocks' sein.

[8] Ḫawīt und ihre Tochter kann ich nicht genauer bestimmen. Der Name scheint auf die 'Fische' zu deuten, arabisch *ḥūt*. Dann wäre die 'Tochter der Ḫawīt' vielleicht Fomalhaut, α Piscis australis.

[9] D. i. natürlich arabisch *suhail*, Canopus.

[10] D. i. die Milchstraße. Der Name heißt 'Mutter der Krümmung'; vgl. den arabischen Namen *umm as-samā'* 'Mutter des Himmels'.

2 Von dem Großen Stern
(Antares, α Scorpionis)

Der Große Stern ist der Anführer der Sterne. Seine Farbe ist rot; und um ihn herum sind viele [andere] Sterne. Einige von ihnen haben Namen, aber die meisten haben keine Namen. Alle nun, die in seiner Nähe sind, sind gleichsam sein Heer oder seine Vasallen. Und er ist der Häuptling aller Sterne, und sie unterstehen seiner Rechtsprechung. Und die Menschen ehren den Großen Stern sehr und blicken ihn nicht öfters an als zweimal [hintereinander]; denn sie sprechen: 'Er ist vornehm, wir dürfen ihn nicht zu viel anblicken.' Und wer ein Bräutigam ist, der geht, wenn der Große Stern am Himmel steht, nicht aus dem Hause, auf daß er sein Licht nicht sehe. Doch auch das Licht anderer Sterne ist Tabu für den Bräutigam. — Der Große Stern ist der Schwiegersohn der Kēmā (Plejaden); und [darum] verbergen sie sich vor einander. Wenn er am Himmel steht, geht sie nicht auf; und wenn sie vor ihm aufgegangen ist, er dann aber aufgehen will, so geht sie rasch [wieder] unter. Und dies kommt daher, weil sie verschwägert sind. Ein Mann nämlich muß sich immer vor der Frau, deren Tochter er geheiratet hat, verbergen; aber auch sie muß sich meist vor ihm verbergen. Und gemäß dieser Sitte verbergen sich der Große Stern und die Kēmā vor einander.[1] So erzählt man.

3 Von Kēmā und ihrem Sohne
(Plejaden, Hyaden und Aldebaran, α Tauri)

Kēmā und ihr Sohn 'Alī hatten Ziegen. Danach wurden ihnen ihre Ziegen geraubt. Einige sagen Qĕrēn (d. i. zwei Sterne im Schwanze des Drachen, zwischen dem großen Bären und dem Polarstern) seien ihre Räuber; andere sagen, Aṣlām

[1] In der Tat sind Antares und die Plejaden nie zur gleichen Zeit am Himmel sichtbar.

(d. i. Orion) hätte sie geraubt. Nun kam Kēmās Sohn ʿAlī zu Hilfe und nahm die Ziegen den Räubern wieder ab. Und hinter seiner Mutter treibt er sie vor sich her. Man sagt daher, daß die Sterne zwischen Kēmā und ihrem Sohne die Ziegen seien.[1]

4 Von den Sieben und Ǵah und Qĕrēn
(Großer Bär, Polarstern und $\varkappa$ λ Draconis)

Die Sieben sind sieben Brüder. Nun kam Ǵah und tötete den siebenten von ihnen. Und er flüchtete sich und ging zu Qĕrēn und sprach zu ihnen: 'Ich bin euer Schutzbefohlener; ich habe aus Versehen den Bruder der Sieben getötet, und jetzt wollen sie mich töten, um ihren Bruder zu rächen.' Die Qĕrēn sprachen: 'Sei Schutzbefohlener Gottes; wir wollen sterben und töten um unseres Schutzbefohlenen willen!'; und sie zückten ihre Schwerter und erhoben das Kriegsgeschrei; dann führten sie ihn an seinen früheren Platz zurück. Sie aber verließen ihre Stätte und stellten sich zwischen Ǵah und die Sieben, um die Sieben von Ǵah fernzuhalten, da er seine Zuflucht zu ihnen genommen hatte. So halten sie denn die Sieben fern, auf daß sie nicht zu Ǵah hinübergehen können. Und das Leben des Ǵah ist sicher bis auf den heutigen Tag, da er sich an die Qĕrēn angeschlossen hat. Und bis jetzt steht er immer an seiner früheren Stelle. Die Qĕrēn aber gehen zwischen den Sieben und Ǵah auf, und wohin immer jene sich wenden, dahin wenden sie sich auch. Auf diese Weise ist die Rache der Sieben hinausgeschoben. Wie nun der siebente Bruder gestorben war, sprachen die Brüder: 'Wir wollen seinen Leich-

[1] Vgl. hierzu die arabische Geschichte von Aldebaran und den Plejaden. Ersterer freit um Thuraiya (die Plejaden), die ihn wegen seiner Armut verschmäht. Der verschmähte Liebhaber treibt deshalb immer seine Kamelstuten hinter ihr her, um ihr eine bessere Meinung von seinen Vermögensverhältnissen beizubringen, indem er jene ihr gleichsam als Brautgeschenk anbietet. Vgl. Jacob, *Altarabisches Beduinenleben*, 2. Ausgabe, S. 160/161.

nam nicht begraben, bis daß wir Rache für ihn genommen haben!' So legten sie den Leichnam auf die Bahre, und die drei vorderen von ihnen tragen das vordere Ende, während die anderen drei das hintere Ende halten und ihnen folgen. Und immerfort wollen sie den Ǵah töten. Darum ist auch der mittlere von ihnen ihr toter Bruder, und aus diesem Grunde ist sein Licht schwach (Megrez, δ Ursae maioris, dritter Größe, während die anderen sechs zweiter Größe sind). Und die anderen Sterne sagten zu den Sieben: 'Begrabt doch diesen Leichnam eures Bruders! Warum solltet ihr denn nicht Rache nehmen können, nachdem ihr ihn begraben habt?' Die Sieben aber schwuren, indem sie sprachen: 'Ehe wir ihn nicht gerächt haben, werden wir ihn nicht begraben!' Und bis heute noch sind sie auf dem Kriegspfade, indem sie die Leiche tragen; man sagt, sie hätten ihren gestorbenen Bruder sehr lieb gehabt.

Als Ǵah den Bruder der Sieben getötet hatte, sang er dies Lied, in dem Gedanken, er wolle, wenn sie Versöhnung wünschten, sich mit ihnen versöhnen; wenn sie aber Streit wünschten, wolle er mit ihnen streiten. In diesem Gedanken sang er:

Wenn ihr mich zu eurem Bruder macht, euer Bruder bin ich.
Und wenn ihr mich zu einem Verwandten macht, ein Verwandter bin ich.
Und wenn ihr mich zu einem Gaste macht, ein Gast bin ich.
Und wenn ihr mich zu einem Fremdling macht, ein Fremdling bin ich.
Und wenn ihr mich zu einem Räuber macht, ein Räuber bin ich.
Und von einem der Sieben der Mörder bin ich.
Und am Himmelszelte hochragend bin ich.

5 Ein Lied des 'Alı-Ǵāngē, Sohnes des Ḥĕmmad-Dĕrār, von den Ḥabāb

Wegen seiner eigenen Rache sang er von den Sternen. Die großen Sterne schmähte er, weil sie den Ǵah und die Sieben nicht miteinander versöhnten; über die Rache der Sieben

war er der Ansicht, sie sei stark und unnachgiebig; die Qĕrēn pries er, weil sie den Ǵah, ihren Schutzbefohlenen, geschützt hatten; den Ǵah aber hielt er für einen Helden, weil er fest an seiner Stätte blieb. Indem er dies alles bedachte, sang er folgendermaßen:

Meine Rache gleich der der Sieben hängt im ʿAbqat-Himmel.[1]
Die Sieben haben sich gegen Gott überhoben: der Leichnam müßte begraben sein.
Hätten sie ihn begraben [und sich dann gerächt], hätte niemand gesagt: ʿSie rächten sich nicht.'
Nun aber haben sie sich ihrer Frauen enthalten, einen Eid geleistet und geschworen;
Die Großen klagen wir an, Herz und Mond, Kēmā und Ǵaharat.
Die Qĕrēn haben sich nicht gegen ihren Klienten bestechen lassen, noch selbst im Scherze preisgegeben.
Sie haben ihn geschützt durch Kriegsruf, indem sie ihre Schwerter zückten. —
Beharrlichkeit ist bei Ǵah, an éinem Platze hätten andere nicht ausgehalten.[2]

6 Ferner sang er von den Sternen

Das Volk der Sieben sollte es aufgeben! Lieben sie denn diesen ihren Bruder?
Drei gehen vor ihm her, und drei folgen hinter ihm.
Einen Verwundeten pflegt man und bringt ihn in ein Haus;
Und einen Toten begräbt man und legt ihn in seine Grube.
Der Leichnam müßte begraben sein, selbst rohe Leute tun dies. —
Früher wünschte man sich einen Bruder, auf daß er folgendes täte:
Er sollte das Weib erben und die Kinder erziehen;
Er sollte Blutrache nehmen und das Totenfest feiern.
Weh dem Grabe des, der keine Verwandten hat! Ihm folgen die Geier. —
Die Qĕrēn raten ihrem Schutzbefohlenen in Aufrichtigkeit.
Beharrlichkeit ist bei Ǵah. Wir sehen ihn stets an derselben Stätte.

[1] D. i. der zweite Himmel.
[2] Auch bei den Arabern gilt der Polarstern als treuer Genosse und als Symbol der Stetigkeit; vgl. Jacob, l. c., S. 159 f.

7 Was man sich von den Sternen erzählt

Die Sterne wandern und ziehen umher und wechseln ihre Wohnstätten. Zuweilen aber auch fallen einige von ihnen auf die Erde. Und ein Stern, der auf die Erde gefallen ist, verliert seinen Glanz und wird zu einem kleinen Tiere. Er ist nicht ganz so groß wie eine Katze, und seine Farbe ist grau und gleicht der des Eselssterns (d. i. Distel).[1] Und wenn Menschen ihn, während er so auf der Erde liegt, finden, und wenn seine Finder kluge Leute sind, so nehmen sie ihn und legen ihn in ihren Geldbeutel oder in ihren Kornsack, und jenes Geld oder jenes Korn wird dadurch gesegnet und wird niemals zu Ende, d. h., wenn der 'Stern' nicht stirbt oder nicht entweicht und fortgeht. Aber Menschen, die seine geheime Kraft nicht kennen, kümmern sich nicht um ihn, wenngleich sie ihn finden. — Wenn ein Stern herunterfällt, so gehen die Leute der Gegend, in die er fällt, zugrunde. Daher sagen die Leute, die ihn sehen, wenn er fällt: 'Falle in das Land unseres Feindes!'

Die Menschen kennen auch gewisse Zeichen durch die Sterne, d. h. ob ein Dorf oder eine Herde geraubt werden wird. Sie kennen das Zeichen in folgender Weise: Wenn es aussieht, als ob die Sterne von allen Seiten her aufeinander geschossen oder aufeinander geworfen würden, und wenn sie dann so werden oder aussehen, als ob sie truppweise auf die Erde sich ergössen, und das ohne Aufhören; und wenn dann dies geschieht: einige von den Sternen oder auch Nebel wird einer runden Umzäunung gleich und läßt auf der einen Seite eine Stelle für das Tor auf. Wenn die Menschen dies Zeichen sehen, so sagen sie: 'Ein Dorf oder eine Herde wird geraubt werden von der Gegend her, in die das Tor der Sterne oder des Nebels zeigte.' Und man sagt, daß es alsbald also geschieht.

[1] Es scheint eine Igelart zu sein, die ich nicht genauer bestimmen kann.

8 Was beim Aufgange des Neumondes geschieht

Am Abend, an dem die Menschen sehen, daß der Neumond aufgegangen ist, tun sie es [alle] einander kund, indem sie sprechen: 'Der Neumond ist aufgegangen!' Und alle Leute freuen sich, und indem sie auf ihn hinzeigen, tun sie folgendes. Sie sagen zu ihm: 'Arrō [oder Hēlal], laß uns gesegnet sein!' Dann [heben sie ihren rechten Arm hoch und] sagen: 'Dies ist mein rechter Arm', darauf [den linken und sagen]: 'Dies ist mein linker Arm.' Und alle bitten um Segen durch ihn; die Frauen aber, die im Hause sind, bitten um Segen, indem sie an die Türpfosten klopfen, und dann sprechen sie folgendermaßen: 'Der Mond bringt so viel Glück! — Sei du uns ein Bote des Glückes und des Wohlstandes; möge es uns besser gehen durch dich! Mögen unsere Bedrängten erleichtert werden; unsere Wanderer glücklich ankommen; unsere Leute zu Hause in Sicherheit aufwachen; unsere Schwangeren gebären; unsere Kindbetterinnen ihre Kinder kriechen sehen, bis sie groß werden; unsere jungen Leute groß werden und unsere großen Leute bestehen; unsere weidenden Herden sicher heimkehren, unsere Herden daheim sicher aufwachen, durch dich! O Gott, das Unheil von Kalla und Balla[1]; das Unheil des Neiders, das Unheil des Räubers, der sein Leben nicht achtet, und der uns unseren Besitz nicht gönnt; das Unheil dessen, der sich gürtet [gegen uns], und der noch dasitzt [und Krieg gegen uns plant] — all das halt fern von uns. Von Bösem erlöse uns: von dem Getöse am Himmel; von dem Gekriech auf der Erde; von der Gewalttat des Starken und von dem Fluche des Schwachen erlöse uns! Von dem Unheil dessen, der sich nicht fürchtet und nicht liebt, der nichts schont und kein Gutes tut; das Unheil dessen, was das Auge sieht und das Herz fürchtet

---

[1] D. i. Kalau und Balau, Völkerschaften, mit denen die Vorfahren der Mänsa' viel gekämpft haben sollen.

[oder dessen, was das Herz fürchtet und das Ohr hört] — erlöse uns! Durch das Glück, das du bringst, mache uns dich preisen! Für unsere Herden und unsere Kinder wollen wir dich preisen. Zu Glück und guter Vorbedeutung geh auf für uns!' Und mit dergleichen Gebeten flehen sie alle um Segen. Und wenn das Gebet beendigt ist, dann nehmen die Frauen mit den Fingerspitzen ein paar Körner Salz und schütten sie ins Feuer auf ihrer Feuerstätte. Und wenn die Salzkörner knisternd zerspringen und hochfliegen, sagen sie: 'Möge der Neider unserer Herden und unserer Kinder also zerspringen!' Und die Knaben und Mädchen raufen saftige Grashalme aus und bringen sie und geben den Männern und Frauen, ein jedes denen seiner Familie und Nachbarschaft, je zwei Grashalme, indem sie sprechen: 'Nehmt, [es ist] Neumond!' Und die Männer und die Frauen, wer nur immer einen Grashalm empfangen hat, sagen zu dem Knaben oder dem Mädchen, die es gebracht haben: 'Möge das Gras des Hauses deines Vaters und des Hauses deiner Mutter saftig sein!'

9 Was man vom Tode des Mondes glaubt

Der Mond stirbt zuweilen, und sein Tod geht folgendermaßen vor sich: seine Farbe wird rot wie Blut und sein Licht nimmt ab. Aber nach kurzer Zeit ersteht er wieder auf. Und wenn die Menschen seinen Tod gesehen haben, dann gibt es niemanden, der in seinem Hause schläft, bis daß der Mond wieder aufersteht. Und alle Menschen flehen um Gnade. Die Christen sind, sagen: 'O Herr, erbarme dich unser, Christe!' Die Mohammedaner aber sagen: 'O Gott, o Vergeber, vergib uns!' Mit dergleichen Worten flehen sie um Gnade. Und sie blicken auf den Mond und sagen: 'Er lebt und seine Seele kehrt zurück!' Und wenn er seine frühere Gestalt wieder erhalten hat, sagen sie: 'Er ist wieder aufgelebt!', und freuen sich sehr. Aber zur Zeit, da der Mond tot ist, bleibt sogar der, der auf dem Wege zum Könige ist, stehen und unter-

bricht seine Reise, bis der Mond wieder auflebt, und betet mit seinen Gefährten. Wenn der Mond wieder auflebt, dann wundern sich alle Leute und sprechen: 'Gott hat ihn rasch wieder lebendig gemacht; und wenn Gott will, macht er alles so rasch lebendig.' Und sie bitten um Segen durch ihn, indem sie sprechen: 'Nach dir möge es uns besser gehen! Sei du uns ein Glückbringer und Segenspender!' — Zur Zeit seines Todes trauern alle Leute sehr, besonders aber die Häuptlinge und berühmten Leute. Und der Grund ist folgender: jedesmal, wenn der Mond stirbt, dann stirbt auch ein Häuptling oder ein großer Mann, der in seiner Familie und in seinem Stamme berühmt ist, oder einer, der wegen seiner Religiosität als ein Führer der Priester berühmt ist. Deswegen sagen sie: 'Möge es einer sein, den wir nicht kennen!' D. i. der Mann, der sterben muß. Und dies Zeichen wird alsbald nach dem Tode des Mondes erfüllt.

10 Über die Berechnung von Konstellationen

Im ganzen Tigrēlande berechnet man die Konstellation[1], die Glückszeit, nach der Umdrehung der Sterne. Die Berechner sind wohlbekannte Leute, und sie befinden sich besonders bei den 'Ad-Taklēs und den Habāb[2]; sie heißen 'Leute des Stummen'[3] oder 'Berechner der Konstellationen'. Und durch ihre Berechnung der Sterne kennen sie die Zeit der Konstellation, und alle Leute erkundigen sich bei ihnen [darüber]. Und sie verkündigen einen bis zwei Monate vorher, daß in dem kommenden Monate eine Konstellation stattfinden wird; und die Kunde wird überall gehört, zu welcher Zeit die Konstellation stattfindet. Und alle bereiten sich dann auf die Konstellation vor. Die Zeit der Konstellation ist gleichsam eine Zeit, die

[1] Das Tigrē-Wort *(ṭĕgūr)* heißt 'aufgegangen' oder 'Aufgang'.
[2] S. oben S. 298.
[3] Wahrscheinlich = 'der Sterne', weil diese nicht sprechen.

von Gott gesegnet ist; daher [geschieht] während der Konstellation folgendes: sie heiraten, verheiraten, verloben, erklären mündig, beschneiden ihre Söhne und ihre Töchter; ziehen hinab ins Tiefland, ziehen hinauf ins Hochland, wechseln ihren Wohnsitz; und gewöhnlich zu der Zeit ziehen sie ein neues Kleid an; die Haare der Söhne und Töchter werden rasiert, geschnitten und geflochten.[1] Vor dieser Zeit werden die Haare zum Flechten vorbereitet. Dann durchbohren sie die Ohr[läppchen] ihrer Söhne und besonders ihrer Töchter. Sie fangen [auch] mit dem Neubau eines Hauses an. Alles, was es nur sei, wird zu jener Zeit angefangen, damit viel Segen darauf ruhe. Kühe und Kamele, Ziegen und Schafe werden voneinander getrennt: die keine Milch haben, werden fortgeschickt auf die ferneren Weiden; die Milch haben, werden beim Dorfe behalten; man wechselt den Wohnsitz; brennt [den Tieren] das Stammeszeichen ein, macht Schnitte in [ihre] Ohren. Alles dies kann auch außerhalb der Konstellation geschehen, aber zumeist geschieht es zu der Zeit. Zwischen den [einzelnen] Konstellationen gibt es Tage, die *wĕʿūl* (oder *wĕʿīl*, d. i. Stillstand) oder *ʿaraggĕb* (vielleicht = gekrümmte) heißen, das sind die, während deren der Mond auf seiner Bahn sich in der Nähe gewisser Sterne aufhält. An ihnen tun sie nichts von dem, was oben aufgezählt ist. Einige von ihnen sind sogar den Elefanten bekannt, so daß diese an ihnen nicht wandern, sondern an einem Orte verbleiben, bis daß diese [Tage] vorübergegangen sind; so erzählt man. Die Elefanten bleiben auch am Sonntage an ein und demselben Orte.[2] Wenn die Menschen an diesen *ʿaraggĕb*-Tagen etwas unternehmen, so gelingt es ihnen nicht, sondern bringt ihnen Fluch. — Die Berechnung der Konstellationen ist nun folgendermaßen.

---

[1] Im Original sind hier die einzelnen Haartrachten angegeben; diese werde ich in der Gesamtausgabe der Prosatexte näher beschreiben.

[2] Man glaubt, daß auch Ebbe und Flut am Sonntag ruhen.

11 Die erste Weise der Berechnung einer Konstellation

Wenn der 'Große Stern' (Antares) im Osten aufgeht und an der Stelle, an der er aufgegangen ist, stehen bleibt, indem er sich dem Meere zuwendet, dann ist eine richtige Konstellation. Aber wenn der 'Große Stern' aufgeht und sich in westlicher Richtung bewegt, dann wird die Konstellation zunichte; es ist keine Konstellation, wie man sagt. Und dies wird bei seinem Aufgange beobachtet.

12 Die zweite Weise der Berechnung einer Konstellation

In anderer Art berechnen sie [die Konstellation] folgendermaßen. Der Mond geht im Westen auf und tritt dann in Kēmā und ihren Sohn 'Alī ein (d. i. in das Sternbild des Stieres): das ist eine Konstellation. Der Mond braucht drei Tage, bis er an Kēmā und ihrem Sohne 'Alī vorübergegangen ist: alle drei [Tage] sind eine Konstellation. Diese heißt *tabanyā*.

13 Die dritte Weise der Berechnung einer Konstellation

Man berechnet auch in folgender Weise. Wenn der Mond an Kēmā und ihrem Sohne vorbeigegangen ist, kommt er zu Aṣlām und seinem Sohne (d. i. Orion und Sirius[1]), und er braucht vier Tage, bis er an ihnen vorübergegangen ist. Und diese vier Tage sind *'araggĕb (wĕ'ūl)*. Wenn aber diese Tage vorbei sind, verläßt der Mond Aṣlām und seinen Sohn. Dann beginnt eine Konstellation auf sieben Tage, während der ganzen sieben [Tage]. Und diese Konstellation heißt 'die sieben Kurzen'; denn ihre Tage sind kurz (d. h. weil sie in den Herbst fallen). Und danach geht der Mond weiter.

[1] Nach der Ekliptik wäre hier das Sternbild der Zwillinge zu erwarten. Aṣlām und Mĕrzĕm sind mir jedoch von Naffa' am Sternenhimmel als Orion und Sirius nachgewiesen. Man hat diese von der Ekliptik etwas weiter abliegenden Sterne wohl gewählt, weil sie besser bekannt sind.

14 Die vierte Weise der Berechnung einer Konstellation

Der Mond kommt auf seinem Kreislaufe zu der 'dünnen Kinnlade' (Sternbild der Wage?), und von da tritt er in den 'Großen Stern' (d. h. Skorpion) ein und geht auch an ihm vorüber. Der Mond braucht aber vier Tage, bis er an der 'dünnen Kinnlade' und an dem 'Großen Stern' vorübergegangen ist; und diese Tage sind *wĕʿŭl ʿaraggĕb:* sogar die Elefanten wandern nicht in dieser Zeit. Und wenn er an ihnen vorübergegangen ist, dann wendet der Mond sich nach Osten, der 'Große Stern' aber nach Westen. Dann beginnt eine richtige Konstellation auf sieben Tage. Das sind die 'sieben Weiten', denn ihre Tage sind lang (d. h. weil sie in den Frühling oder in den Sommer fallen); oder sie heißt auch die Konstellation der 'sieben Großen'.

15 Die fünfte Weise der Berechnung einer Konstellation

Der Mond kommt nun auf seiner Wanderung zur Antilope (Sternbild des Steinbocks). Er braucht drei Tage, ehe er an ihr vorübergegangen ist. Diese heißen 'die weißen Häuser', sie sind alle [gute] Konstellation.

16 Die erste Weise, in der eine Konstellation zunichte wird, ist folgende:

Wenn der Mond und die Sterne, nach denen man rechnet, nicht in der oben beschriebenen Reihenfolge gehen, oder wenn andere Sterne sich mit ihnen vereinen und wenn sie dann alle durcheinander geraten, so daß ihre Berechnung nicht erkannt werden kann, dann sagt man: 'Die Sterne bekämpfen einander, es gibt keine Konstellation, bis daß ein jeder wieder an seinen Platz zurückkehrt.'

17 Die zweite Weise, in der eine Konstellation zunichte wird, ist diese:

Wenn die Konstellation nach der Umdrehung der Sterne zwar richtig befunden wird, wenn aber die Tage der Konstellation

an einem Sonntage beginnen, dann wird die Konstellation zunichte: in bezug auf Hochzeiten ist das zuweilen ohne Belang; die können stattfinden. Der Sonntag muß in die Mitte oder an das Ende der Konstellation fallen; wenn das nicht der Fall ist, wird die Konstellation zunichte. — Ferner wird eine Konstellation auch in folgender Weise zunichte: wenn auch nach der Berechnung der Sterne eine Konstellation stattfinden sollte, so wird doch, wenn sie in die Monate Rağab, Maddāgĕn, Ramadān oder Šafar[1] fällt, die Konstellation zunichte; auch zur Zeit der Abnahme oder des Unterganges des Mondes (d. h. also bei abnehmendem Monde) findet keine Konstellation statt, sondern nur zur Zeit, wenn der Mond neu aufgeht und hell ist (also bei zunehmendem Monde).

18

Wenn der Mond 30 Tage alt ist, geht er unter. Zuweilen aber wird er nur 29 Tage alt, und dann sagt man 'er hat geneunt'. Von den letzten Tagen des Mondes geht er an einem mit der Sonne auf, am allerletzten kann man ihn überhaupt nicht sehen. Jeder Monat hat vier Wochen: die ersten beiden Wochen sind die seiner 'Helle' (d. i. bei zunehmendem Monde), die letzten beiden sind die seiner 'Dunkelheit' (d. i. bei abnehmendem Monde). Einige Leute aber sagen, der Monat habe nur drei Wochen und sechs Tage; und das ist wahr.[2]

Diese Berechnung der Konstellation nun ist vielen Leuten bekannt; sie heißt 'Konstellation des *Tĕgrāt*' ('Ledereimer', d. h. der Leute des Ledereimers = Hirten). Es gibt aber noch andere Arten der Berechnung der Konstellationen; doch es sind nur wenige Leute, die diese kennen.

---

[1] Das sind die islamischen Monate Rağab, Šaʿbān, Ramaḍān, Ṣafar.

[2] Die Woche heißt auf Tigrē '*sāmĕn*', d. i. 'acht Tage'. Um diese Benennung mit der siebentägigen Woche in Einklang zu bringen, zählt man Sonntag zweimal.

Fetischismus

Von **Richard M. Meyer** in Berlin

Was wir über „die Anfänge der Religion und die Religion der primitiven Völker“ ungefähr wissen und wissen können, hat soeben Eduard Lehmann in dem Monumentalwerk der „Kultur der Gegenwart“ (Teil I, Abteilung III, 1, S. 1—29) in erstaunlicher Knappheit und musterhafter Klarheit auseinandergesetzt. Aber auch seine vortreffliche Studie scheint mir einen wichtigen Beleg für jene Schwäche der mythologischen Forschung zu bieten, auf die ich vor kurzem (Mythologische Fragen, Archiv f. Religionswissensch. 9, 417 f.) glaubte hinweisen zu müssen. Eine kleine Polemik in seiner sonst gerade aufs Ziel gehenden Darstellung scheint mir Verwirrung anzurichten: indem sie einen oft falsch angewandten Terminus technicus bekämpft, hebt sie eine nötige sachliche Unterscheidung auf.

„Bezeichnen wir die religiöse Praxis dieser [primitiven] Kultur als Magie“, heißt es bei ihm (S. 13), „so würde es, wenn wir besonders an deren sakralen Apparat denken, vielleicht noch einen Sinn haben, das alte Wort Fetischismus anzuwenden. Eine besondere Religion oder religiöse Stufe jedoch ist der Fetischismus nicht. Der Fetisch ist, wie das Wort (portugiesisch *feitiço*) auch sprachlich bedeutet, ein Zaubermittel. Ganz fälschlich hat man seit de Brosses' alter Beschreibung der Negerreligion diese mannigfachen Dinge als die Götter der Neger aufgefaßt und den Fetischismus als eine Anbetung von materiellen Objekten definiert. „Materielle Dinge nehmen in der Ordnung der Dinge eine viel zu niedrige Stufe ein, als daß es irgendeinem menschlichen Wesen in Westafrika im Traume einfallen könnte, sie anzubeten“, bemerkt hierzu richtig Mary Krugsly. Auch die von Bosman herrührenden und seitdem durch alle älteren Religionsgeschichten kolportierten

Erzählungen von dem Neger, der eine beliebige Muschelschale oder Feder, nachdem sie ihm Glück gebracht haben, zu seinem Gotte macht, und von dem anderen, der seinen Fetisch prügelt, gehören — nach Ellis' sorgfältiger Untersuchung — in die Welt der Phantasie. Sehr übel würde es dem Neger ergehen, der nur seinen Fetisch zu vernachlässigen wagte, denn der Fetisch ist Wohnsitz eines Geistes, der sich nicht spotten läßt. Nur wo der Fetischismus faktisch überwunden ist, meint Ellis, mag eine gewisse Anhänglichkeit an die alten Idole fortbestehen, die zur unmittelbaren Verehrung der Objekte führen könnte."

Zunächst scheint dieser Schlußsatz den ganzen Passus aufzuheben. Denn er setzt ja nun doch den Fetischismus als eine besondere, zu überwindende Stufe voraus, und er gibt vor allem die Anbetung von materiellen Objekten wieder zu: ob sie primär oder sekundär ist, bleibt eine Frage für sich; aber erst wurde sie überhaupt bestritten!

Sehen wir aber von diesem verwirrenden Schlußsatz ab, der vielleicht auch nur Ellis' und nicht Lehmanns Meinung wiedergeben soll, so bleibt in dem Rest des Abschnitts noch genug, was mit geringem Recht unter eine Rubrik gebracht wird. Lehmann behauptet nämlich eigentlich fünferlei:

1. „Eine besondere Religion oder religiöse Stufe ist der Fetischismus nicht."
2. „Der Fetisch ist ein Zaubermittel" — nämlich wie andere auch; was (S. 14) an dem „faktischen Fetischismus" der Ba-Ronga illustriert wird.
3. „Ganz fälschlich hat man ... diese mannigfachen Dinge als die Götter der Neger aufgefaßt."
4. „Ganz fälschlich hat man den Fetischismus als eine Anbetung von materiellen Objekten definiert."
5. „Die Erzählungen von dem Neger, der eine beliebige Muschelschale oder Feder ... zu seinem Gott macht, und von dem anderen, der seinen Fetisch prügelt, gehören ... in die Welt der Phantasie."

Das sind fünf verschiedene Thesen. Lehmann behandelt sie so, als erflössen sie notwendig aus ein und derselben Anschauung, und würden alle auf einmal erwiesen. So steht es aber nicht, sie sind zum Teil ganz unabhängig voneinander. Wie ich glaube, ist die vierte vollkommen zutreffend, die dritte bedingt richtig, die erste wahrscheinlich unrichtig, die zweite und fünfte sind falsch.

Zu 5. Beginnen wir mit der letzten, wo die Sache am einfachsten liegt. Lehmann stellt natürlich den Neger hier nur als Typus des Primitiven überhaupt hin; und somit kommt nicht allzuviel darauf an, ob Ellis wirklich bei ihm jene Nachrichten erfolgreich widerlegt hat. Denn Usener, den Lehmann selbst (S. 8) mit großer Anerkennung zitiert, hat ja doch diese Schöpfung von Augenblicksgöttern (Götternamen, S. 279f.) völlig außer Zweifel gestellt. Die Anbetung der Lanze (ebd. S. 281) ist ja doch prinzipiell von der der Muschelschale nicht verschieden, ebensowenig der Donnerkeil (S. 287). Worauf es in diesem Zusammenhang ankommt, das ist dies: der primitive Mensch kann jeden beliebigen Gegenstand „zu seinem Gotte machen“ (in welchem Sinn, ist zur dritten These zu erörtern). Dergleichen Dinge können wir aber noch in der Entstehung beobachten. In der „Geschichte vom Völsi“ (Zs. des Ver. f. Volksk. 13, 24f.) hat Heusler eine Fetischsetzung in aller Deutlichkeit vorgeführt: ein getrockneter tierischer Phallus wird von der Bäuerin als Gott gehegt, wird für die ganze Familie Gegenstand eines zeremoniellen Kultus, muß wie ein Götzenbild von dem heiligen Bekehrerkönig beseitigt werden. Allerdings hat Kauffmann (Archiv 8, 127) Heuslers Darstellung angezweifelt, doch, wie mir scheint, ohne genügenden Anhalt. Ich finde bei Heusler zwingende Sicherheit der Entwickelung, und an Parallelen zu dem Phallusdienst (Kauffmann, S. 128) fehlt es doch wahrlich auch außerhalb Dulaures *Culte des divinités génératrices* nicht: Kauffmann verweist ja selbst auf andere Belege für phallische Gottheiten im Norden und

für die Personifikation des Gliedes (Detter und Heinzel P. Br. Beitr. 18, 552 Anm.)!

Ein anderer, ganz einwandsfrei bezeugter Fall von Einsetzung eines Fetisches ist der des Vorgebirges Thorsnes (vgl. z. B. Golther Handbuch d. germ. Mythol. S. 248 f.). Ein frommer Verehrer des Gottes Thor, mit dem theophoren Namen Thorolf, wird von König Harald aus Norwegen vertrieben. Er trägt seinen Thorstempel ab und fährt nach Island; wo er landen will, wirft er den Hauptpfeiler (mit dem geschnitzten Götterbild) ins Meer. Der Pfeiler kommt an einem Vorgebirg ins Land. Damit ist (wie in so vielen christlichen Kirchengründungslegenden) die Stelle bezeichnet, wo der Gott mit seinem Diener wohnen will. Im Inneren erbaut Thorolf seinen Hof und dabei den neuen Tempel; den Berg aber selbst stellt er unter Tabu; „Auf dem Vorgebirge steht ein Berg, dem wandte Thorolf so große Verehrung zu, daß niemand ihn ungewaschen ansehen durfte, und weder Tiere noch Menschen sollten auf dem Berge getötet werden. Auf der äußersten Spitze des Vorgebirges, wo Thor ans Land gekommen war, ließ er alle Gerichte halten. Da war eine so heilige Stätte, daß er auf keine Weise das Feld verunreinigen lassen wollte, weder mit Feindesblut, noch dadurch, daß jemand seine Notdurft verrichte". Nachdem die Stätte doch durch Mord entheiligt war, wurde sie landeinwärts verlegt.

Man beachte wohl: Tempel und Heiliger Berg sind unterschieden. Der Tempel ist natürlich heilig, weil der Gott ihn bewohnt. Aber auf dem Berge Thorsnes wohnt er nicht: er hat ihn nur einmal berührt und dadurch — nicht geheiligt, sondern zur Heiligung brauchbar gemacht. Denn so stark ist der Willen des Gottesdieners an der Heiligung der Stätte beteiligt, daß diese auch verlegt werden kann — immer noch innerhalb desselben Bezirks, aber fort von der Stätte der göttlichen Berührung. Hier ist also ganz eigentlich ein materielles Ding zum Gegenstand der Verehrung (nicht zum

„Gott“! vgl. u.) gemacht, gerade wie die alten Preußen (Usener S. 280) beim Abschluß der Ernte ein Idol „bilden“, indem sie die letzte Garbe heiligen. Der Fels genießt göttliche Verehrung, daran ist nicht zu rütteln: er darf nur in Reinheit angeschaut werden, wie Götterbilder; er darf nicht verunreinigt werden. Seine Heiligkeit aber verdankt er — und noch mehr die zweite verlegte Stätte — einem ausdrücklichen Willensakt Thorolfs. Sobald er eine andere Stätte einsetzt, ist die erste bedeutungslos wie ein Zauberstab, den der Zauberer annulliert hat (vgl. Skirnisför Str. 37 in Gering, Edda S. 58).

Also: ob Phallus oder Berg (vgl. auch z. B. Castrén Finnische Mythologie S. 223), Muschelschale oder Feder — ein „Fetisch“ kann „eingesetzt“, ein materielles Ding zum Gegenstand göttlicher Verehrung gemacht werden. Aber das zweite Beispiel beweist auch gleich, daß diese Verehrung aufgehoben werden kann. Ob das in der primitiven Form des Prügelns geschieht, tut wenig zur Sache; aber zu bezweifeln ist es schwerlich. Noch heut beschimpft der Neapolitaner den Heiligen, der ihn im Stich gelassen hat, und Anzengruber hat in einer prächtigen kleinen Skizze den armen alten Theaterdirektor, der in der Wut das Kruzifix zu Boden wirft und beschimpft, zum Typus gemacht. (Vgl. z. B. auch Terzaghi Arch. f. Rel.-Wiss. 11, 146; für die psychologische Grundlage Roux Pensées S. 168. Sagen vom Schuß auf das Kruzifix gehören ebenhierher.) Wenn der heilige Remigius seine berühmte Formel ausspricht: *„Adora quae cremavisti, crema quae adorasti“* und Chlodwig ihm folgt, so setzt der Frankenkönig mit voller Absicht seinen bisherigen Gott ab, gerade so wie noch in unserer Zeit derartige Absetzungen wenigstens von Schutzpatronen vorgekommen sind. Diese menschliche Regung, den ungetreuen Gott oder Helfer den Zorn des verlassenen Verehrers fühlen zu lassen, ist psychologisch so selbstverständlich, daß die sonderbarsten Züchtigungen *in effigie* nicht wundernehmen dürfen; hat doch

sogar der große König es nicht verschmäht, den englischen Minister Lord Bute für die Auflösung des Subsidienvertrags dadurch zu bestrafen — daß er das nach ihm benannte Leitpferd zum Karrengaul degradierte! Ich werde deshalb an das „Prügeln“ des Fetischs auch weiter glauben, sollte es selbst Ellis nirgends beobachtet haben.

Übrigens stammen auch diese Nachrichten keineswegs nur von einem neueren Berichterstatter; vielmehr erscheint es z. B. schon in dem mittelalterlichen Mysterienspiel Jean Bodels von St. Nikolaus (vgl. Cloetta Österreichische Rundschau 5, 202) als selbstverständlich, daß der Heidenkönig die von ihm götzendienerisch verehrte Figur des Heiligen im Zorn mißhandelt.

Zu 2. Aus unseren Ausführungen geht wohl schon hervor, daß es nicht angeht, den Fetisch mit „Zaubermitteln“ anderer Art, etwa mit den Symbolen der Ba-Ronga (Lehmann S. 19) gleichzusetzen. Schon das ist nicht richtig, daß „Fetisch“ sprachlich einfach dies bedeute. Schrader (Reallexikon 1, 303) hat das Neutrum *facticium* mit dem ursprünglichen Ausdruck für „Gott“ gleichgesetzt, Tiele (Kompendium der Religionsgeschichte S. 9) es wenigstens nicht nur durch „mit magischer Kraft begabt“, „bezauberte Sache“, sondern auch mit „Zauber“ wiedergegeben. Steckt aber in dem lat. Grundwort *facticius* nicht die Vorstellung des willkürlichen Machens? Ist es Zufall, daß Du Cange (3, 392) aus Tertullian gerade den Beleg bringt: idolorum factitatores et cultores? (Kluge, 5. Aufl. S. 105 läßt das Wort unerklärt.) „Fetisch“ bedeutet, wie mir scheint, bei den Portugiesen wie bei de Brosses ein künstlich hergestelltes Heiligtum — sei es nun, daß der Gegenstand selbst fabriziert wird — (wie etwa jene als „Zehen des heil. Januarius“ in Neapel verkauften Phalli, von denen noch Lichtenberg nach englischen Quellen berichtet), oder daß nur ein schon vorhandener Gegenstand willkürlich in einen heiligen umgewandelt wird, wie das gleiche Stück in der Erzählung vom Völsi.

Vor allem aber scheint ein sachlicher Unterschied höchst beachtenswert. „Zaubermittel“ sind unbegrenzt bewegliche Gegenstände; ihre Zauberkraft beruht gerade darauf, daß sie an alles herangebracht werden können. Der Fetisch dagegen teilt mit dem eigentlichen Götzenbild die relative Gebundenheit an einen Ort. Sie ist nur relativ: das Bild der Nerthus oder Serapis wird herumgefahren; der *Bambino* von Araceli, wenn man ihn in diesem Zusammenhang nennen darf, macht Krankenbesuche; der Phallus zirkuliert bei der ihn verehrenden Familie. Aber er verläßt seinen Platz doch eben nur zu Kultuszwecken (wozu das Wundertun gehört); sonst hat er seinen ursprünglich geheiligten Platz, während umgekehrt das Zaubermittel höchstens seinen Aufbewahrungsort heiligt. Ferner, was viel wichtiger ist: der Fetisch steht in fester Beziehung zu bestimmten Personen. Die Zaubermittel können verliehen und vergeben werden; der Fetisch gehört Einem und ist nur in dessen Händen kräftig; wie das noch in zahlreichen Märchenzügen fortlebt, wenn die wunderbare Rute u. dgl. nur ihrem Herrn gehorcht. Natürlich kann der Besitzer wechseln; aber es ist immer Einer und der Fetisch existiert sozusagen überhaupt nur in Verbindung mit einem Herrn. Es ist der, der ihn zum Heiltum gemacht hat.

Dies scheidet den Fetisch wie von anderen Zaubermitteln so von Götzenbildern. Das Götzenbild vertritt für Alle einen bestimmten Gott, der Fetisch für Einen (und seine Sippe) den Gott schlechtweg. Dort heißt es: „*non ex quolibet ligno fit Mercurius*“ hier persönlich: „*et eris mihi magnus Apollo*!“ Der Hausgötze jener alten Familie kann doch allen Anderen nur ein Ärgernis sein (Heusler a. a. O. S. 30 nimmt die allerdings als Überrest eines verschwindenden Ritus; aber selbst dann wäre es eben eine Singularität in seiner Zeit). Die heilige Stätte Thorolfs ehren ja gleich die Nächsten nicht und sie wird befleckt. — Dagegen ist das Götterbild an sich etwas Heiliges, das auch der Fremde ehren muß, sonst rächt es sich;

und die Zaubermittel sind an sich „geladen“, in wessen Hand sie sich auch befinden; nur muß man natürlich mit ihnen richtig umzugehen verstehen. Allerdings, wie überall die Grenzen fließen, gibt es auch zwischen bestimmten Zaubermitteln und ihren Inhabern feste Beziehungen: dies gilt für die ererbten, die nur in der Hand ihrer angestammten Besitzer wirken (Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube, 3. Aufl. S. 145) — aber eben dies sind zumeist Artefakte, von dem Ahnherren gefertigt, Erbsieb, Erbrock, oder doch benutzt: Erbschlüssel, Erbsäbel, und durch diese persönliche Auswahl erhalten eben sie an anderen Sieben, Röcken, Schlüsseln, Säbeln einen fetischialen Beigeschmack, einen subjektiven Heiltums- oder Zauberwert.

Zu 3. Der Fetisch steht also höher als das einfache Zaubermittel, nämlich für seinen Inhaber, dem er eine Art Gott ist; niedriger für Andere, denen er gar nichts bedeutet. Es ist also allerdings nicht richtig, die Fetische schlechtweg als „die Götter der Neger“ aufzufassen. Sie sind das so wenig, als die Götzenbilder es sind. Ganz gewiß ist die ursprüngliche Anschauung die, daß in Fetischen oder Götzenbildern eine geheimnisvolle Macht wohnt und daß diese verehrt wird. So ist es überall; so ist es in China („die Bilder des Gottes werden unbedingt durch ihre Seele oder eine größere oder kleinere Quantität derselben bewohnt gedacht“; de Groot, Religionen der Chinesen: Kultur der Gegenwart I. Abt. 3, I 175) und so ist es in Ägypten („der Apisstier von Memphis . . ., der Widder von Mendes gelten als Inkorporationen der Götter“; Erman, Die ägyptische Religion, ebd. S. 35). Aber hierin unterscheidet sich der Fetischismus in nichts von anderen Formen des Götterkultes: alle sind genötigt, Symbole an Stelle des Unfaßbaren, konkrete Dinge oder Erscheinungen an Stelle der Abstraktionen treten zu lassen. Auch der „Naturismus“ verehrt nicht, wie man früher irrig annahm (und wie z. B. Erman a. a. O. S. 31 noch anzunehmen scheint), die Gestirne, sondern ihre Herren. Mit vollem Recht betont

z. B. E. H. Meyer (Mythologie der Germanen S. 151), „daß die Germanen nicht diese Naturgegenstände als solche, sondern die darin wohnenden Geister verehrten“. Und wenn der Kult „lebende Götter in den Vordergrund stellt, so ist eben auch für die schiitischen Sekten der angebetete Imam Inhaber einer besonderen, göttlichen, „lichtvollen Seelensubstanz“ (Goldziher, Die Religion des Islams, ebd. S. 121) und für die Tibetaner, die den Menschenkult am weitesten getrieben haben, der Dalai-Lama die Verkörperung eines Gottes (Grünwedel, Der Lamaismus ebd. S. 197).

Die Muschelschale, die Feder bei den Negern, die Sense des Mars, der Hammer Thors sind also so wenig „Götter“ wie die Reliquien der katholischen Kirche oder wie die Heiligenbilder: sie beherbergen göttliche Kraft und werden deshalb verehrt. Aber der Übergang zum eigentlichen „Bilderdienst“ ist nur zu begreiflich. Wenn wir einen Dichter oder Maler bewundern, so ist es gewiß sein Geist oder seine Kunst, die wir verehren; hat das die fanatischen Anhänger Victor Hugos oder Richard Wagners abgehalten, in ihren Heroenkultus den Mann mit Haut und Haar aufzunehmen? So ist es wiederum überall; und daß das Volk sich nicht immer gegenwärtig hält, daß die Sonne oder der Phallus, die *cappa* des heiligen Martinus und der Dalai-Lama nur Gefäße göttlicher Macht sind, ist überall und stets natürlich. In diesem Sinne ist wohl also auch dies „ganz fälschlich“ aufzufassen und einzuschränken.

Zu 4. Damit ist denn auch auf den Satz geantwortet, daß der Fetischismus keine Anbetung von materiellen Dingen sei. Zwar ob man ihn überhaupt so definiert hat, weiß ich nicht. C. P. Tiele wenigstens (Geschichte der Religion im Altertum 1, 8) definiert ihn sehr vorsichtig als „Verehrung durch einen Geist beseelter Objekte“. Und damit wird ein Hauptpunkt berührt. Geht es überhaupt an, für die Urzeiten „materielle Objekte“ als eine besondere Kategorie zu rechnen? Unendlich oft ist mit Recht hervorgehoben, wie weit die

„Beseelung“ bei den Primitiven geht: richtiger gesagt, wie schwer sie sich entschließen, von der alles durchdringenden Seelenkraft etwas auszunehmen. Darum gerade ist ja der Tod für die Naturvölker ein so unheimliches Rätsel, weil hier einmal ganz unzweideutig ein Fehlen des Lebens vorliegt! Hier ist der Tod durch den Gegensatz zum Leben als ein Ausbleiben der Lebenskraft gekennzeichnet; aber eigentlich sind Leichen die einzigen Dinge, von denen man genau weiß, daß sie kein Leben enthalten — so weit man es eben auch nur von ihnen glaubt. Jeder Stein und jeder Berg kann lebendig werden, wie wir sagen; kann sein schlummerndes Leben offenbaren, wie der antike Theolog vielleicht gesagt hätte. Nicht bloß Useners Augenblicksgötter — jedes zuckende Schwert in Heldensage und Märchen beweist für die Vorstellung, daß die „materiellen Objekte“ wenigstens überall Leben haben. All die unzähligen Metaphern, die Schopenhauer in seinem „Willen in der Natur“ so merkwürdig verwertet, und die ganze Genusbildung der Indogermanen (mögen wir sie nun mit J. Grimm und Roethe für primär halten oder mit Brugmann für sekundär), es sind ebensoviel Zeugnisse für die Lebensnähe der „toten“ Dinge. Und verstehen nicht gerade wir heut wieder diese Gleichsetzung von Mensch, Pflanze, Stein besser, seitdem die Physiologie in ihrer Bemühung, ein ausreichendes Kriterium des Lebens zu finden, gescheitert ist? Seit die Mineralogie und die Chemie immer seltsamere „Lebensprozesse“ am Kristall und an der Flüssigkeit aufgewiesen haben?

Materielle Objekte als Gegenstände des Kultes sind über die ganze Welt verbreitet und ihre Bedeutung ist so groß, daß unser Wort „Bild“ vielleicht ursprünglich den behauenen Pfahl bedeutete (Meringer, Indogerm. Forschungen 18, 286). Diese uralte Form des Fetisches oder des Götzenbildes, die Urgestalt der Herme, war vielleicht bei den Indogermanen überhaupt der erste Versuch „abzubilden“ und als solcher der erste, Götterbilder zu geben; denn im Kultus hat alle bildende

Kunst doch wohl wenn nicht eben ihren Ursprung, so doch den ersten Sitz der Tradition. Neben dem Pfahl ist der Stein in auffallender Form überall ein Hauptgegenstand des Kultus. Der schwarze Stein von Mekka wird heute noch von Millionen göttlich verehrt, und ein berühmter Stein in Heliopolis ist vielleicht das Urbild aller ägyptischen Obelisken (Erman, Die ägyptische Religion, B. 1905, S. 96). Die Verschiebung liegt eben zu nahe. Wenn die Nordmänner einmal einen Berg weihen, weil in ihm ein Fruchtbarkeitsdämon wohnt (Mogk in Pauls Grundriß, 2. Aufl., 3, 387), so sahen wir doch schon an Thorolfs Fall auch den unmittelbaren Bergkultus. Wenn Xerxes einen besonders schönen Baum mit goldenen Ketten schmückt, so bringt er vielleicht unmittelbar dem Baume seinen Tribut, wie sonst die Dryade verehrt wird. Kurz — die Anbetung von materiellen Objekten ist sicherlich nicht abzustreiten.

Aber mit dem Fetischismus identisch ist sie allerdings nicht. Denn auch der Animismus oder die „Naturanbetung" können zur Anbetung toter Gegenstände kommen: ist der Herd nicht ein „materielles Objekt"? genießen das Herdfeuer und die Totentafel nicht alle Ehren des Kultes?

Der Fetischismus gilt allerdings in höherem Grade als andere Religionsformen materiellen und zwar vorzugsweise greifbaren, oft auch künstlich hergestellten Objekten; aber nicht hierin liegt seine Eigenart.

Zu 1. Diese Eigenart bestreitet ja nun aber eben Lehmann überhaupt. Offenbar ist dies der wichtigste Punkt seiner Ausführungen. Allerdings hat auch Tiele den Fetischismus mit dem „Spiritismus" als Bestandteil des Animismus zusammengefaßt, aber doch nur so, daß beide historisch nicht zu trennen seien (vgl. Kompendium der Religionsgeschichte S. 8). Und Erman hat (a. a. O. S. 148) im Verfolg der schwerlich haltbaren, jedenfalls der herrschenden Meinung schnurstracks zuwiderlaufenden Anschauung, daß alle Zauberei „ein wilder

Auswuchs der Religion" sei, den Fetisch lediglich als Symptom dieses Verfallzustandes aufgefaßt — aber seine verwerfende Beurteilung der Amulette und Symbole scheitert schon an dem Umstand, daß die ältesten uns bekannten „bildlichen Darstellungen" von Göttern der indogermanischen Europäer die durchaus fetischistisch anmutenden Doppelbeile von Kreta sind (S. Müller, Urgeschichte Europas S. 69, vgl. S. 59). Wir verbinden eben mit dem Wert eine ganz bestimmte Vorstellung, die nicht immer klar definiert, aber wohl immer deutlich gefühlt wird. „Eine besondere Religion oder religiöse Stufe ist der Fetischismus nicht." Soll das heißen: eine besondere Erscheinungsform der Religion — und anderes kann es im Zusammenhang nicht bedeuten — so möchte ich deshalb auf das bestimmteste widersprechen. (Vgl. auch Wundt Völkerpsychologie 2, 2, 230f.)

Die Eigenart des Fetischismus besteht in dem bewußten Einsetzen eines Kultusobjekts. Ja man könnte geradezu von einer willkürlichen Herstellung desselben sprechen. Hierin, glaube ich, liegt das unterscheidende Merkmal, das mehr oder weniger klar vorschwebt, wo von dem Fetischismus als eigentümlicher Religionsform gesprochen wird.

Um zu verstehen, worum es sich handelt, denke man zunächst an neuere, psychologisch klare Fälle. Wenn der Landvogt Geßler den Hut aufrichten läßt, damit er in Ehrfurcht von allen gegrüßt werde, so fällt es ihm nicht ein, in dem Stück Filz *„sanctum aliquid et providum"* zu ahnen. Er wählt einen beliebigen Gegenstand um ihn zur „Prüfung des Gehorsams" aufzuhängen: er bannt gleichsam zeitweilig den Majestätsbegriff in diesen hohlen Hut. Hier liegt ein krasses Beispiel von Willkür vor; aber die Fahne, für die der Fähnrich sein Leben läßt, ist auch nur ein Stück Tuch, geheiligt durch die Fahnenweihe; die Hostie wird zum Sakrament durch den priesterlichen Segen; der Bischof empfängt die Rechte, die ihn zu einem Inhaber göttlicher Machtvollkommenheiten machen, erst durch die Inthronisation. In all diesen Fällen wird ein Gegenstand

oder eine Person bewußt mit übermenschlichen Kräften ausgestattet: unterbleibt der Akt, so ist das Fahnentuch ein Stück Tuch und der Bischof ein beliebiger Geistlicher; findet er statt, so sind sie „heilig". Allerdings ist für unsere „aufgeklärte Zeit" diese Heiligkeit eben nur symbolisch: sie ist nicht dem Ding oder der Person immanent, sondern nur begrifflich mit ihr verknüpft. Aber für die naive Anschauung vermischen sich auch heut noch diese Anschauungen, und wenn z. B. einmal berichtet wurde, ein Arzt habe für arme Kranke ein Stück von den Beinkleidern des Papstes Pius IX. verlangt, so ist hier der Übergang von der Verehrung des Amtes in den Fetischismus vollzogen: die Heiligkeit wird als ein Fluidum gedacht, das die Kleider durchdringt und heilkräftig macht.

Wir gehen in der Abschwächung der Heiligmachungsidee einen Schritt weiter in der Zeit zurück. Bei den über die ganze Welt verbreiteten Jahreszeitfesten — deren Bedeutung durch Preuß' Untersuchungen an mexikanischen Frühlingsfeiern so mächtig gewachsen ist — wird ein Bursche als Vertreter des Sommers, ein anderer als Repräsentant des Winters (um die deutschen Jahreszeiten zu wählen) vom Dorfe bestimmt. Er „mimt" nur den Sommer; aber es ist einmal wirklich der Sommer gewesen. In den früheren Perioden zog wirklich die Kraft des Sonnengottes in ihn ein und nur deshalb konnte er den ebenso real gedachten Winter austreiben. Solange er den Sommer vorstellte, konnte er auch gewisse Wunder des guten Gottes verrichten, z. B. Fruchtbarkeit verleihen: er war durch Einsetzung zum Gott geworden. Hier geschah es auf Zeit; andere, die am Schluß ihrer Gottesperiode geopfert worden, erleben überhaupt keine Rückverwandlung in den Menschen. Hier also ist nicht bloß — wie beim Dalai-Lama — eine göttliche Seele in einen uns wohlbekannten Menschenkörper eingezogen, sondern es wird ganz eigentlich der Mensch mit dem Gott identifiziert.

Diese Berührung, ja diese innere Gleichheit des menschlichen Gottesvertreters mit dem materiellen unbelebten Fetisch

tritt auch in Zeremonien wie der Salbung hervor. „Man kann es wohl verstehen“, sagt Wellhausen (Arch. f. Religionsw. Nr. 39), „daß der Geist durch Handauflegung übertragen wird. Wie er aber im Öl sitzen soll, kann ich zurzeit noch nicht einsehen.“ Sollte nicht die „Fetischisierung“ den Schlüssel abgeben? Das hölzerne Symbol, der Stein, das Artefakt wird überall gesalbt — die einfachste Art, es zu schmücken, ihm Glanz zu verleihen; diese Salbung wird durch die paar Tropfen Öl symbolisch nachgeahmt wie das Untertauchen ins Wasser durch die paar Tropfen Wasser auf das Haupt des Täuflings.

Suchen wir endlich aus Perioden, in denen der Fetischbegriff nur noch mit abgeschwächter Kraft lebt, in die Epoche seiner vollen Wirksamkeit herabzusteigen, so dürfte die Entwickelung folgende sein.

Voran gehen die „Augenblicksgötter“, wie Usener sie geschildert hat: sie sind zunächst nichts weiter als momentane Epiphanien, auf frischer Tat angebetet. Nun aber wird der Kultus über den erregten Moment hinaus festgehalten. Der Blitz ist vorbei und der Donner verhallt; aber der „Donnerkeil“ scheint dem Moment Dauer zu verleihen. Die Lanze, die aus eigener Initiative zu handeln schien, ist wieder ein totes Werkzeug, aber sie besaß es doch einmal, was so köstlich ist. In ihr waltete eine Kraft, die verschwunden ist. Also kann ihr eine solche Kraft auch wieder zugeteilt werden. Zunächst von den „Göttern“; gewiß; aber warum nur von ihnen?

Wenige Anschauungen sind für die primitive Psychologie und Theologie (denn beides ist eins, für die Urzeiten historisch wie nach Feuerbach für alle Zeiten prinzipiell) in solchem Grade charakteristisch wie die Annahme einer im Menschen selbständig und selbsttätig wirkenden Geisteskraft. Sie wird als ein materieller Vorrat gedacht, dessen Übermaß für den Alltag zu groß ist; deshalb hat der Gott Thor für gewöhnlich an der Hälfte seiner Kraft genug und fährt nur, wenn es not

tut, in seinen „Asenzorn“; deshalb hat Aphrodite einen Teil ihrer unwiderstehlichen Anmut in ihrem Liebesgürtel verwahrt. (Hier sitzt wohl auch der eigentliche Kern der wichtigen Mythen- und Märchengruppe vom „verborgenen Leben“, auf die neuerdings Kauffmann in seinem „Balder“, wenn auch in unrichtigem Zusammenhang, hingewiesen hat.) Etwas Vergleichbares bietet uns noch das christliche Mittelalter mit dem ganz materiell gedachten „Gnadenschatz“. Durch gute Werke, Buße, Paternoster und andere *opera supererogata* gewinnt man eine jederzeit umzusetzende Anzahl von Schuldansprüchen an den Himmel; sie liegen aufgespeichert bis etwa der Heilige von ihnen zum Zweck einer Wunderheilung Gebrauch macht, gerade wie der „Fromme“ des Altertums auch:

Vater Zeus, wenn ich je mit Worten dir, oder mit Taten
Frommt' in der Götter Schar: so gewähre mir dieses Verlangen,

oder auch:

Smintheus! Hab ich dir einst den gefälligen Tempel gedecket,
Oder hab ich dir je von erlesenen Farren und Ziegen
Fette Schenkel verbrannt: so gewähre mir dieses Verlangen.

Dieser mittelalterliche (oder auch antike) Gnadenschatz hilft denn auch zum Verständnis der mythologisch wichtigsten Bekundung der verfügbaren Lebenskraft. Denn jene geheimnisvolle Fähigkeit der Medizinmänner, die als *manes* und *orenda* neuerdings durch Hubert und Mauß (Théorie générale de la magie: L'année sociologique VII, S. 109 f., 113 f.) in den Vordergrund der Diskussion gestellt worden ist, scheint mir wenigstens nichts anderes als eine besondere Steigerung der allgemeinen „Kraft“, die durch bestimmte Prozeduren ebenso ungewöhnlich vermehrt worden ist wie die Ansprüche des Gläubigen an den Himmel durch seine frommen Werke vermehrt werden.

Diese überschüssige und daher beängstigende Kraft, diese Macht des Wollens, des Wunsches, des Gebets wird nun von dem Naturmenschen aus sich heraus in irgendeinem Gegenstand präzisiert — wofür sich wieder aus jüngerer Mythologie die

Parallele aufdrängt in jenem „Sündenbock", den die Juden in die Wüste jagen, nachdem sie ihn mit ihrer eigenen Sündhaftigkeit wie mit einer wägbaren Last bepackt haben. Der Fetisch ist die Aufbewahrungsstätte für die Wunschkraft des Menschen; in ihm sammelt sie sich, ruht, gedeiht und kann, wo er ihrer bedarf, von ihrem Vorrat hergeben.

Daher denn vor allem jenes Verhältnis gegenseitiger Bedingtheit, wie es Ed. Meyer (Geschichte des Altertums 2, 95) noch für historische Perioden schildert: „Das Verhältnis ist durchaus ein gegenseitiges. Der Gott und der Verband, der ihn verehrt . . . leben miteinander und durcheinander." Denn wie der Häuptling von Gottes Gnaden, ist der Gott von des Volkes Gnaden; und erst recht der Fetisch. Ohne den Verehrer, der ihn mit Macht von seiner Macht bekleidet, ist der Phallus ein welkes Stück Fleisch, der Pfahl ein nutzloses Stück Holz.

Hierin also, meine ich, liegt der durchgreifende Unterschied von Fetischismus und Animismus. Der Animismus verehrt einen mächtigen „Geist" als von vornherein vorhanden, wie der Neger seinen Häuptling verehrt; der Fetischismus weiht einem selbst erst geschaffenen oder doch erst durch den Anbeter mächtig gewordenen „Geist" einen Kultus, wie der Gläubige seinem Götter- oder Götzenbilde. Das subjektive Element ist von dem Fetischismus nicht zu trennen; wie wieder heut die Psychiatrie etwa von einem Kopf- oder Schuhfetischismus spricht, bei dem der Erotiker seine ganze erotische Wunschkraft in den Zopf oder den Schuh delegiert, so daß er diese dann küßt und liebkost wie lebendige Erfüller seiner Sehnsucht (v. Krafft-Ebing, Psychopathia sexualis S. 155f.).

Immerhin — ob gerade diese meine psychologische Deutung zutrifft, wonach der Fetisch eigentlich nur ein seelisches Spiegelbild seines Dieners ist, das ist nicht die Hauptsache. Mag seine Wunderkraft von seinem Verehrer in ihn delegiert sein, wie ich glaube, oder durch irgendeinen geheimnisvollen Prozeß sonst in ihn hineingezaubert sein — das Entscheidende

ist, daß der Fetisch durch seinen Anbeter allein zum „Gott“ wird. Die Kräfte, die der Totenkult, der Animismus, der „Naturismus“ verehren, sind von vornherein da, und deshalb wird bei ihnen Anerkennung von allen gefordert. Der Fetisch existiert durch den Willen des Fetischanbeters, wie der „Golem“ der mittelalterlichen Legende; er ist eingesetzt und seine Macht beruht auf einem sozusagen privaten Rechtsverhältnis, das auch wieder aufgehoben werden kann, wenn der Herr seinem Diener nicht den gehörigen Lohn zuteil werden läßt.

Als Fetisch kann deshalb schlechterdings alles dienen. Nur das werden wir voraussetzen müssen, daß irgendeine, wenn auch vielleicht geringe, auffällige Eigenheit zur Benutzung gerade dieses Exemplars herausfordert: die seltsame Form eines Steines, das besondere Gewicht einer Schale, der wunderliche Duft eines Strauches, der befremdende Ausdruck eines Gesichts. Soeben erst ist ein Roman erschienen („Mao“ von Friedrich Huch), der schildert, wie ein träumerischer Jüngling sich ein vergessenes altmodisches Gemälde zum Fetisch macht, dem er einen eigentlichen Kultus weiht.

Vorzugsweise dienen als solche „Gefäße“, wie Goethe in ähnlichen Fällen sich auszudrücken pflegte:

1) Steine (vgl. Schrader, Reallexikon 2, 862 für Griechen, Germanen, Litauer), besonders auch Meteorsteine (wie vielleicht der schwarze der Kaaba). In der Kapelle oberhalb Locarno am Lago Maggiore wird noch jetzt der Stein gezeigt, der die Ortschaft zu vernichten drohte und mitten im Sturze innehielt. Solche Erlebnisse konnten Anlaß geben, den Stein als schon willensbegabt anzusehen. Häufiger noch wirken wohl die seltsamen, besonders menschenähnlichen Gestalten sog. „versteinerter Menschen“ wie die Hans Heiling-Gruppe bei Karlsbad, oder einfach auffallende runde, spitze, flache Form.

2) Bäume (vgl. Mannhardt, Baumkultus; für die Germanen E. H. Meyer a. a. O. 150f., Mogk S. 293). Der Baumkultus

ist von der Verehrung der Waldgeister (vgl. z. B. Golther S. 152 f., zu scheiden und wahrscheinlich älter als diese. — Als „großer Baum“ gilt der Hain, wie das ganze Vorgebirge als großer Stein; (vgl. z. B. Castrén, Finnische Mythologie S. 206; 226).

3) Waffen wie die heiligen Speere der Ägypter, Römer, Germanen, das Schwert bei den Quaden (Mogk S. 317), der Hammer als wunderbar kräftiges Werkzeug. Ihm phallische Bedeutung beizulegen (E. H. Meyer, Germ. Mythologie — nicht mit der Mythologie der Germanen zu verwechseln! — S. 212), scheint mir rationalistisch, gerade wie die spätere chinesische Deutung des Schwertkultes aus der Seelenwanderung (Pfizmaier, Wiener Sitzungsberichte Jahrg. 1870, B. LXIV S. 25 f.). Die stilisierte Form des Hammers z. B. bei den Germanen (Golther S. 251, 2) erleichterte später die zaubermäßige Verwendung des Kreuzzeichens (vgl. Goblet d'Alviella, La migration des symboles S. 229 f.).

4) Insignien wie das Zepter von Chaeronea (Diels Berliner Rektorrede 1905 S. 11) oder der Mantel des Propheten Elia.

5) Körperteile wie das Menschenhaupt des Thorleifr (Mogk S. 306 u.) — mythisch abgespiegelt in Mimirs Haupt in der Edda, märchenhaft in dem sprechenden Kopf Faladas.

6) Tiere, wie besonders bei den Ägyptern; das goldene Kalb der Hebräer.

7) Menschen wie die Dalai-Lamas. —

Ist also der Fetischismus eine eigentümliche, gut charakterisierte Erscheinungsform der Religion, so wage ich doch nicht zu behaupten, daß er eine notwendige „Stufe“ der religiösen Entwickelung sei. Allerdings hat die Evolution von den Augenblicksgöttern zum Fetischismus, von da zum Animismus große psychologische Wahrscheinlichkeit, und scheint auch durch historische Zeugnisse gestützt zu werden; aber noch sind wir weit davon entfernt, behaupten zu können, der mensch-

liche Geist müsse in seinen religiösen Lebensäußerungen bestimmte Bahnen durchschritten haben.

Aber je weniger wir mit solchem Dogmatismus erreichen, desto nötiger ist zum Zweck genauer empirischer Aufnahme die deutlichste Verständigung über jeden mythologischen Kunstausdruck; ihr sucht die vorstehende Auseinandersetzung zu dienen. Klingt sie selbst zuweilen dogmatisch, so verzeihe man das um der Kürze des Ausdrucks willen: nur aus meiner Anschauung einen Fetisch zu machen, lag mir fern.

II Berichte

Die Berichte erstreben durchaus nicht bibliographische Vollständigkeit und wollen die Bibliographien und Literaturberichte nicht ersetzen, die für verschiedene der in Betracht kommenden Gebiete bestehen. Hauptsächliche Erscheinungen und wesentliche Fortschritte der einzelnen Gebiete sollen kurz nach ihrer Wichtigkeit für religionsgeschichtliche Forschung herausgehoben und beurteilt werden (s. Band VII, S. 4 f.). Bei der Fülle des zu bewältigenden Stoffes kann sich der Kreis der Berichte jedesmal erst in 2 bis 3 Jahrgängen schließen. Mit Band IX (1906) beginnt die neue Serie, und es wird nun jedesmal über die Erscheinungen der Zeit seit Abschluß des vorigen Berichts bis zum Abschluß des betr. neuen Berichts referiert.

Islam

Von **C. H. Becker** in Heidelberg

Die islamische Literatur ist in den letzten Jahren so angeschwollen, daß sich Referent auf das Wesentliche beschränken mußte. Wer eine vollständige Literaturübersicht braucht, nehme Schermans nie versagende „Orientalische Bibliographie" zur Hand. Für die russische Produktion ist der Bericht des Fürsten I. Dschawachow[1], für islamische Philosophie der von Horten[2] zu vergleichen. Die zahlreichen Arbeiten der „Nöldekefestschrift" wurden nicht mehr besprochen, da ihnen C. Bezold einen Sonderbericht in dieser Zeitschrift gewidmet hat.[3]

[1] *Mit. Sem. Or. Sp. Westas. St.* 1905, 216 ff.

[2] *Archiv für Geschichte der Philosophie* XIX (1906), 288, 426; XX (1907), 236, 403. [3] Bd. IX, 520.

1. Allgemeines

„Die Fortschritte der Islamwissenschaft in den letzten drei Jahrzehnten“ bilden das Thema eines Vortrags von I. Goldziher, der in St. Louis gehalten und in den Preuß. Jahrb. 121, S. 274ff., veröffentlicht wurde. Nach Goldziher verdanken wir die wesentlichen Fortschritte unserer Disziplin der Ausbildung der historisch-kritischen Methode und der vergleichenden Religionswissenschaft im Sinne dieses Archivs. Aus seinem fein gegliederten Rundblick kann man nicht entnehmen, daß Goldziher selbst einer der Hauptgründer der modernen Islamkunde ist. Auch treten in seinem Bericht die Leistungen der Engländer doch wohl mehr als billig hinter den gewiß bewundernswerten Leistungen der Franzosen und Holländer zurück; die Betonung des amerikanischen Elements ist eine bloße Liebenswürdigkeit des Gastes gegenüber dem Wirt. Hat Goldziher in diesem Vortrag die verschiedenen Arbeitsgebiete und Methoden umrissen, so hat er in der „Kultur der Gegenwart“, I, 3 I den gegenwärtigen Stand unserer Kenntnisse von der Entwickelung des Islam mit Meisterhand gezeichnet. Es ist seit Houtsmas Abriß in Chantepie de la Saussayes Lehrbuch die erste, berechtigten Ansprüchen genügende Gesamtdarstellung des Islam in deutscher Sprache. Je mehr man selbst mitbringt, desto mehr wird man die feine Kunst dieses nur allzu knappen Aufsatzes bewundern. Eine kurze Skizze des Islam hat auch K. Vollers in seinen „Weltreligionen“ gegeben.[1] Dies Buch unternimmt es, die ganze im Buddhatum, Christentum und Islam mündende asiatisch-europäische Religionsentwickelung auf 200 Seiten zu behandeln. Derartige Bücher werden heutzutage nur zu gern von Verlegern bestellt, weil das Publikum möglichst mühelos sich orientieren will. Es ist ein Glück, wenn sich ein berufener Forscher und nicht ein beliebiger Dilettant an eine solche Aufgabe macht, die

[1] Jena 1907.

unter allen Umständen die Kritik herausfordert, da der Autor unmöglich auf allen von ihm behandelten Gebieten Fachmann sein kann. Vollers verwertet die gesamte moderne Literatur und gibt ein im wesentlichen wohl richtiges Bild von der Entstehung des Christentums; die Auferstehungslegende, für die er sich besonders interessiert, ist ähnlich schon von Dieterich in der „Mithrasliturgie" und deutlicher am Schlusse der „Mutter Erde" erklärt worden, wodurch jedoch das Verdienst von Vollers nicht geschmälert werden soll. Der Verfasser hat selbst den Eindruck gehabt, als ob der Islam in seiner Darstellung ziemlich nachhinke; das liegt aber nicht im Wesen der Sache; denn daß der Islam ein zwar späterer, aber dem Christentum urverwandter Ableger der gleichen Geisteswelt, nämlich der orientalisch-hellenistischen Zivilisation ist, glaubt Referent in seinem „Christentum und Islam"[1] nachgewiesen zu haben. Davon merkt man bei Vollers nicht viel, doch sei ausdrücklich hervorgehoben, daß er wohl zum erstenmal präzis die Evangelienliteratur mit dem islamischen *ḥadîth* verglichen hat — ein außerordentlich fruchtbarer Gedanke, der an sich ein Buch von dem Umfang des Vollersschen verdiente. Außer dem Referenten haben sich noch ein Amerikaner und ein Franzose mit den Beziehungen des Islam zum Christentum befaßt; W. A. Shedd[2] behandelt in sechs Vorlesungen die Stellung des Islam zu den orientalischen Kirchen. Die Frage verdiente gewiß einmal eine monographische Behandlung, nur müßten dann außer den von Shedd benutzten syrischen Quellen vor allem arabische herangezogen werden; auch dürfte dabei nicht der Missionarstandpunkt dominieren. G. Bonet-Maury[3] schildert die Bedeutung des Christentums und des Islam für die Zivilisation Nordafrikas, indem er die verschiedenen Leistungen der Religionskreise, ihre Aktionen

[1] *Relig. Volksb.* von F. M. Schiele. Tübingen 1907.
[2] *Islam and the Oriental Churches.* Philadelphia 1904.
[3] *L'Islamisme et le Christianisme en Afrique.* Paris 1906.

und Reaktionen, vom Altertum bis in die Gegenwart abwägt und bei einem gemäßigten Missionsstandpunkt endet, der dem Islam den status quo zubilligt, aber ihn nicht vorrücken lassen will. Wissenschaftlich ist das Buch nur mit Vorsicht zu benutzen, da der Verfasser in islamischen Dingen eine bedauerliche Ignoranz verrät; glücklicherweise haben die Franzosen bessere Bücher, um sich über dies Thema zu orientieren.

2. Leben Mohammeds

Während der Berichtsjahre ist ein epochemachendes Werk in drei gewaltigen Foliobänden (2300 S.) entstanden. Leone Caetani, Principe di Teano, hat es unternommen, die Annalen des Islam zu schreiben.[1] Die drei ersten Bände, in sich abgeschlossen, führen uns bis zum Jahre 12 der Heǵra, also bis unmittelbar nach Mohammeds Tod. Nach einer ausführlichen Einleitung über die Vorgeschichte Mohammeds beginnen die eigentlichen Annalen mit der Heǵra. Annähernd das gesamte Quellenmaterial, auch aus Handschriften, ist hier nach Jahren geordnet zusammengetragen und übersetzt; damit wird der Historiker befreit von der bisher unvermeidlichen Bevormundung durch den orientalistischen Biographen Mohammeds. Jede einzelne Nachricht wird kritisch beleuchtet und alle größeren Zusammenhänge historisch abgehandelt. Regesten und Erörterungen sind dabei scharf geschieden. Eine große Reihe von Problemen der Leben-Mohammed-Forschung und überhaupt die Genesis des Islam rücken in ein völlig neues Licht. Wenn man bei einzelnen Urteilen und Schlüssen auch anderer Meinung sein wird, wie z. B. Nöldeke, dessen Besprechung[2] man vergleichen möge, so liegt doch in den „Annali“ ein Standardwerk vor, mit dem sich alle weitere Forschung auf diesem Gebiet stets wird auseinandersetzen müssen. Ein wirklicher Historiker kommt hier zu Wort, der bei allen Über-

[1] *Annali dell' Islam.* Milano 1905—1907.
[2] WZKM XXI, 297 ff.

lieferungen unermüdlich nach Sinn und Zweck fragt, dabei aber doch wohl manchmal die Folgerichtigkeit menschlicher Handlungen über- und die Zufälligkeit literarischer Wucherung unterschätzt. Referent bereitet eine ausführliche Besprechung vor[1], hält es aber einer solchen Leistung gegenüber nicht für richtig, im Rahmen dieses Berichts auf Einzelheiten einzugehen. Man kann Italien und die internationale Wissenschaft zu diesem Werke nur beglückwünschen. Zwei weitere Biographien sind kurz nach Caetanis riesigem Sammelwerk erschienen, ohne die Annali zu benutzen; eine englische von D. S. Margoliouth[2] und eine deutsche von H. Reckendorf. Das englische Werk „Mohammed and the Rise of Islam" ist durchaus wissenschaftlich und enthält zahlreiche neue Quellenangaben aus dem bisher für diesen Zweck noch nicht verwerteten musnad Ahmed, aus Tabarīs tafsīr und anderen Quellen. Darin liegt seine Stärke und seine Schwäche; das Bild wird in vielen Fällen ungemein lebendig, weil detailreich, in sehr vielen Fällen scheint mir aber der Verfasser die typische Einkleidung späterer Lehrmeinungen für Geschichte genommen zu haben, obwohl er sonst das Wesen der Tradition durchaus richtig beurteilt. Dies Gebiet wird allerdings stets nur subjektiv zu behandeln sein; denn bei dem Fehlen objektiver Kriterien wird die historische Bewertung der aus Prophetenbiographie, Koranexegese und religiöser Überlieferung stammenden Nachrichten, die man nicht prinzipiell scheiden darf, doch immer mehr oder weniger von dem historischen Feingefühl des europäischen Bearbeiters abhängen. Margoliouth ist bei aller Skepsis doch manchmal zu gläubig. Auch das religiöse Problem, so die psychologische Begründung von Mohammeds Rückkehr zum Kaʿbakult, sein Abrahamismus, treten völlig zurück, während er den Offenbarungserscheinungen Mohammeds, die er mit Äußerungen des modernen Spiritualismus und dem Mormonismus vergleicht, be-

[1] *Gött. gel. Anz.*

[2] New York, London 1906.

sonders liebevoll nachgeht. In Reckendorfs populärem Büchlein erwarte man keine eigentliche Biographie des Propheten; die Darstellung hält sich durchaus an den Titel „Mohammed und die Seinen“[1]; d. h. Reckendorf schildert keine Entwickelung, sondern Zustände von verschiedenen Gesichtspunkten aus; er gibt keinen Längs-, sondern einen Querschnitt. Die Details zeugen von Belesenheit und sind, von einzelnen Entgleisungen (s. Snouck Hurgronje D. Lit.-Ztg. 1907, S. 1310f.) abgesehen, zuverlässig, wie bei einem so ausgezeichneten Gelehrten auch nicht anders zu erwarten war. Aber es muß auch gesagt werden, daß die ganze Anordnung des Stoffes die Methode des philologischen Sammlers verrät; ein Historiker hätte wohl mancherlei anders dargestellt. — Eine nützliche und feinsinnige Monographie „Mohammed en de Joden te Medina“ (Leiden 1908) verdanken wir dem jungen holländischen Gelehrten A. J. Wensinčk, der mit dieser Erstlingsschrift zu schönen Hoffnungen berechtigt. Nicht Mohammeds innere Abhängigkeit vom Judentum, sondern seine historisch verfolgbaren Beziehungen zu den medinensischen Juden sind der Gegenstand seiner Arbeit. Wir lernen Medina zunächst geo- und ethnographisch kennen, gehen dann Mohammeds Beziehungen zu den Juden bis zur Schlacht von Badr nach, studieren die Anfänge des islamischen Kultus unter jüdischem Einfluß und erleben die Ausrottung der Juden mit, wobei W. mit Recht die Tatsachen als bekannt voraussetzt. Als wichtig hebe ich hervor die Erklärung der oft erwähnten „Beschreibung Muhammeds im alten Testament“ durch Jesaja 42, 1—7 und ähnliche Stellen; die Unmöglichkeit eines Kompromisses für die Juden stand von Anfang an fest; die Stellung der Biographen zur Gemeindeordnung, der Nachweis, daß auf die als zweite authentische Äußerung Mohammeds neben dem Koran häufig hingewiesen wird; die Einführung des Freitags durch seinen Sendling in Medina vor Mohammeds Ankunft und manches

[1] Leipzig 1907.

andere; das Buch ist ein schöner Schritt weiter zu einer Geschichte des islamischen Kultus. — Nicht den historischen, sondern den legendären Mohammed hat A. Mez im Auge, wenn er die Geschichte der Wunder Mohammeds schreibt.[1] Der Ausführung dieses an sich gewiß sehr glücklichen Gedankens steht die Mangelhaftigkeit unserer Kenntnis gerade der Anfänge der Prophetenbiographie hindernd im Wege; die Bedeutung von Ibn Isḥāq wird m. E. allgemein überschätzt; zu seiner Zeit liegen die wesentlichen Legenden bereits fertig vor; es wird zuviel mit dem argumentum ex silentio operiert. Die spätere Entwickelung ist dann freilich ins Ungeheure gegangen. Einen geschichtlichen Rückblick auf die Anfänge der Mohammedbiographie in Frankreich wirft P. Martino in seinem Artikel „Mahomet en France au XVII. et au XVIII. siècle".[2] Die von ihm entwickelte Geschichte des Mohammedbildes ist ein interessantes Stück europäischer Geistesgeschichte.

3. Koran

Eine ausgezeichnete Bibliographie aller Werke über den Koran, der Editionen, Übersetzungen und Kommentare, sowie der Traditionsliteratur erhalten wir in dem neuesten Bande von Chauvins rühmlichst bekannter „Bibliographie des Ouvrages Arabes".[3] Die D. Morgenl. Ges. erwirbt sich ein großes Verdienst durch dauernde Unterstützung dieses nützlichen Unternehmens. E. Bischofs zusammenfassende Schrift „Der Koran"[4] ist eine oberflächliche Arbeit, die für Laien gefährlich, für Fachleute überflüssig ist. Etwas ganz anderes ist Clair Tisdalls Buch über die Quellen des Korans[5]; es ist die Umarbeitung eines älteren, persisch geschriebenen Buches des gleichen Verfassers, von dem Auszüge auf englisch durch Muir bekannt gemacht worden waren.[6] Nacheinander werden die

[1] *Verh. 2. internat. Congr. Relig.* Basel 235.
[2] *Actes Congr. Orient.* Alger 206 ff. [3] *Liège*, Leipzig 1907, Bd. X.
[4] *Morgenl. Bücherei* 4. Leipzig 1904. [5] London 1905.
[6] *The Sources of Islam.* Edinburgh 1901.

Einflüsse der altarabischen Vorstellungswelt, des Sabier- und Judentums, des Christentums und der Religion Zoroasters und endlich des Hanefitentums abgehandelt. Im einzelnen läßt sich sehr viel gegen die Behauptungen des Autors sagen; speziell seine Ausführungen über Sabier und Hanifen und die Beziehungen zu Persien sind unkritisch, aber die Entlehnungen aus der christlichen apokryphen Literatur sind nirgends so übersichtlich zusammengestellt. Der Verfasser hat viel orientalische Quellen studiert, aber die europäische Literatur und ihre Problemstellung sind ihm häufig unbekannt. — Ein ganz nützliches und orientierendes Buch ist E. Sells „The historical Development of the Quran“[1], das sich streng an Nöldeke anschließt und eine historische Eingliederung der Suren in die Lebensschicksale des Propheten enthält. Merkwürdig ist, daß der Verfasser alle möglichen orientalischen Kommentare benutzt, nur keine arabischen. Auch arabische Geschichtsquellen sind nur indirekt verwertet, der Korantext offenbar nur in Übersetzung; trotzdem ist das Buch nicht schlecht.

Die auffallende Übereinstimmung des Korāns mit den Gedichten des gleichzeitigen Dichters Umajja b. Abi-l-Ṣalt veranlaßt C. Huart zu der These, Umajja sei eine der Quellen Mohammeds[2]; dem hat Schultheß mit guten Gründen widersprochen.[3] Dazu sind auch die Bemerkungen Halévys über das koranische tannūr, Hanefitentum und den Propheten Ṣāliḥ zu vergleichen.[4] Die Legende von dem letzteren will er aus einer Volksetymologie der Ortsnamen entstanden wissen, wodurch sich das Vorkommen der Legende ausschließlich im Koran und bei Umajja erkläre. Die mekkanische, auch im Koran vorkommende Göttin al-ʿUzzā glaubt der uns leider soeben durch den Tod entrissene H. Derenbourg auf einer südarabischen Inschrift nachweisen zu können[5], wodurch die Grimmesche These von der Zugehörigkeit Mekkas zum südarabischen Kultur-

[1] London 1905. [2] *J. As.* 1904. [3] *Nöldekefestschrift* 71 ff.
[4] *J. As.* 1905, V, 141 ff. [5] *V. 2. I. K. Relig.* Basel 234.

kreis eine neue Stütze erhält. Anschließend an Derenbourg hat M. Hartmann einige wertvolle Bemerkungen über ʿUzzā und Azizos und ihren solaren Charakter gemacht.[1]

Das Problem der jüdischen Elemente im Korān, das einst von Geiger so glücklich in Angriff genommen wurde und inzwischen durch allerlei Einzelarbeiten, besonders durch Hirschfelds Studien, gefördert worden war, soll jetzt mit Beschränkung auf den erzählenden Teil des Koran eine neue Behandlung durch I. Schapiro, einen Schüler Nöldekes, erleben. Das vorliegende erste Heft[2] gibt eine erfreuliche Probe, einen Kommentar zur Josefsure (12), in dem nicht nur die jüdische und islamische Haggada, sondern auch die christliche berücksichtigt ist. Derartige Monographien sollten nicht nur für die koranische Exegese, sondern auch auf anderen Gebieten des gleichzeitigen Geistes- und Wirtschaftslebens gemacht werden. Nur so werden wir zu einem wirklichen Verständnis der Wurzeln der islamischen Kultur vordringen. Wertvolle Nachträge zu Schapiros Arbeit liefert I. Goldziher.[3] In den gleichen Zusammenhang gehören Salzbergers Arbeit über die Salomosage[4] und Wünsches Studien über Schöpfung und Sündenfall.[5] Salzberger, der die Anregung zu seinem Thema von I. Horovitz empfangen hat, veröffentlicht den Anfang einer gründlichen, auf dem gesamten, auch handschriftlichen Material aufgebauten Abhandlung zur vergleichenden Sagenkunde. Wahrscheinlich stammen die wesentlichen Züge der späteren Salomosage aus dem Bilde des persischen Nationalhelden Dschamschēdh. Die Arbeit erhebt sich weit über den Durchschnitt gewöhnlicher Dissertationen. Wünsches Arbeit ist populär gehalten

---

[1] *Rev. Hist. Rel.* 1905, 173 ff.

[2] *Die haggadischen Elemente im erzählenden Teil des Korans.* Leipzig 1907.

[3] *D. Lit. Ztg.* 1907, Sp. 3098.

[4] *Die Salomosage in der semitischen Literatur.* Berlin 1907.

[5] *Schöpfung und Sündenfall des ersten Menschenpaares (Ex Oriente Lux* II, 4), Leipzig 1906.

und beschränkt sich auf jüdische und islamische Literatur; letztere ist nur nach den landläufigsten Quellen und Bearbeitungen verwertet; dafür ist die babylonische Adapalegende mit anerkennenswerter Nüchternheit zum Vergleich herangezogen. Die christliche Überlieferung ist leider ausgeschlossen. Auf Grund aller dieser Arbeiten, namentlich der Salzbergerschen, können wir uns ein allmählich immer deutlicheres Bild machen von der religionsgeschichtlich so wichtigen Weiterwucherung biblischer Stoffe. Die Übernahme in den Koran bildet dabei stets ein wichtiges und zudem sicheres Datum. Mit dem Islam beginnt eine neue Wanderung der Mythen. — Weniger glücklich ist das Thema einer Leipziger Dissertation über „Das Familien-, Sklaven- und Erbrecht im Qoran" von R. Roberts[1]; solche Arbeiten haben doch nur dann einen Zweck, wenn sie zur Erklärung des Wortlautes oder der Herkunft der koranischen Bestimmungen oder zur Aufhellung ihrer Weiterentwickelung im islamischen Recht irgend etwas Neues beitragen. Der nackte Tatbestand des Koran dürfte doch wohl jedem angehenden Arabisten bekannt sein. Außerdem stellt die erst von Fischer in den Anmerkungen hinzugefügte Literatur das Mindestmaß dessen vor, was bei der Arbeit von Anfang an hätte verwertet werden müssen. — Eine Monographie von K. Opitz 'Die Medizin im Koran'[2] erscheint mir als eine ziemlich überflüssige Arbeit. Mit dem Koran allein ist weder für die Erklärung der psychischen Abnormität Mohammeds, noch für die Geschichte der zeitgenössischen Medizin etwas zu machen. — Eines der schwierigsten Probleme der Koranwissenschaft hat K. Vollers zum Gegenstand seines Buches „Volkssprache und Umgangssprache im alten Arabien"[3] gemacht; er sucht mit großer Gelehrsamkeit nachzuweisen, daß der Koran nach der Sprache der altarabischen Poesie überarbeitet sei. Diese wichtige Schlußfolgerung ist vielfach be-

[1] Leipzig 1908. *Sem. Stud.* II, 6. [2] Stuttgart 1906.
[3] Straßburg 1906.

stritten worden, doch wird kein Philologe das Buch ohne Nutzen aus der Hand legen. — Zum Schluß sei noch auf die sprachlich und sachlich interessanten „Exzerpte aus dem Koran in amharischer Sprache“ aufmerksam gemacht, die wir E. Mittwoch verdanken.[1]

4. Tradition und andere Quellen

Eine kleine, aber wichtige Arbeit widmet Goldziher[2] der Frage nach der Geltung und Verbindlichkeit der alten Tradition gegenüber dem Koran; ausgehend von der wilden Traditionsmache einiger Genossen, zeigt er, daß andere Kreise große Scheu vor mündlicher und schriftlicher Weitergabe von Traditionen hatten, woraus sich auf verschiedene Strömungen schließen läßt. — Die große Ibn Saʿd-Ausgabe hat weiter erfreuliche Fortschritte gemacht; die Biographien der Nachfolger in Medina (Zetterstéen), der Fluchtgenossen und Helfer (I. Teil: Lippert) und die Anfänge der Prophetenvita (Mittwoch) sind inzwischen herausgekommen.[3] Auf die Textverbesserungen de Goejes sei ausdrücklich aufmerksam gemacht.[4] — Es hätte wohl niemand erwartet, daß Krehls große Boḫārī-Ausgabe noch weitergeführt werden würde; dieser äußerst dankenswerten Aufgabe hat sich Th. W. Juynboll unterzogen.[5] So wird der schöne Torso nun doch noch eine, wie es scheint, gleichwertige Vollendung erleben, zumal für den Schlußband auch Einleitung, Glossar, Kommentar und Indices versprochen sind. Auch von der im letzten Bericht besprochenen, so sehr nützlichen Boḫārī-Übersetzung ist ein zweiter Band erschienen[6]; ihm ist eine vorläufige Einleitung beigegeben, die über die Traditionsliteratur im allgemeinen, über das Leben des Boḫārī, die Anlage seines Werkes und die Prinzipien der Übersetzung

---

[1] *Westas. St.* 1906, 111.
[2] *ZDMG.* 61, 860. [3] Leiden 1905f.
[4] *ZDMG.* 61, 441. [5] Leyde 1907.
[6] *O. Houdas et W. Marçais, El-Bokhari.* Paris 1906.

kurz orientiert. Bei der endgültigen Einleitung, die am Schlusse zu erwarten ist, wären Goldzihers Arbeiten mehr zu verwerten. Von Kommentatoren sind ʿAinī und Qasṭellānī benutzt; die Übersetzung ist nicht immer einwandfrei. Von dem in Kairo gedruckten riesigen musnad Aḥmed hat M. Hartmann einen Index veröffentlicht[1], in dem er die Tradenten der ersten Schicht alphabetisch ordnete; alle Benutzer des schwer benutzbaren, aber unentbehrlichen Werkes werden ihm dafür aufrichtig Dank wissen. Aus der Reihe der im Orient neu erschienenen Quellenwerke können natürlich nur die wenigsten genannt werden; von denen, die mir vorliegen, sind die wichtigsten: El-Subkīs große ṭabaqāt el-Ŝāfiʿijje el-kubrā, d. h. ein sechsbändiges Werk mit Biographien berühmter Ŝāfiʿiten (Kairo 1324); ferner El-Ŝāfiʿīs riesiges kitāb el-umm, dem seine risāla vorangesetzt ist; bisher sind mir nur die drei ersten Bände dieses wichtigen Rechtsbuches zugegangen. Auch eines der bedeutendsten und ältesten malikitischen Rechtsbücher ist uns durch eine Kairoer Druckerei erstmalig erschlossen: el-mudawwana el-kubrā, das von einem der größten Schüler Maliks zusammengestellt und dann von el-Tanūḥī ediert worden ist (16 Bände, a. H. 1324).

5. Orthodoxie

Die Entwickelung des orthodoxen Islam, sowie die Anfänge der Sektenbildung sind ohne eine genaue Kenntnis der politischen Verhältnisse der Frühzeit unverständlich; deshalb erwähne ich hier die eindringenden Studien von Lammens über Muʿāwia, durch die er unsere Anschauung von der früheren Omajjadenzeit noch über Wellhausens bahnbrechende Arbeiten hinaus gefördert hat[2]. Muʿāwijas großer Widerpart war Ali, die nach Mohammed schwierigste Persönlichkeit der altislamischen Geschichte; dem Werden der Legende von Ali bei

[1] *Westas. St.* 1906, 148.

[2] *Etudes sur le Règne du Calife Omaiyade Moʿāwia I; Mélanges de la Faculté Orientale,* Beyrouth I, 1; II, 1.

den Historikern der Sunna geht Sarasin in einer fleißigen Dissertation nach[1], ohne jedoch zu einigermaßen befriedigenden Resultaten zu kommen; die Lückenhaftigkeit des Materials führt zu falschen Schlüssen. Umfassende und grundlegende Arbeiten über Dogmatik und Pflichtenlehre sind diesmal nicht zu verzeichnen. Auf eine wenig bekannte, dogmatisch nicht uninteressante Sekte, die Sālimijje, macht Goldziher aufmerksam.[2] Ihre Angehörigen gelten der Orthodoxie als krasse Anthropomorphisten, die sich durch besondere Stellungnahme zu den Problemen der werdenden Dogmatik auszeichnen. Allgemeines Interesse beansprucht Goldzihers Arbeit „Das Prinzip der taḳijja im Islam".[3] Der Begriff taḳijja, d. h. Furcht, wird in der Orthodoxie und dann besonders bei den unterdrückten Sekten zum Terminus für entschuldbare Bekenntnisverletzung weiterentwickelt; in der Not war es erlaubt, nach einigen sogar Pflicht, durch Ableugnung sich zu erhalten; auch Eide mit reservatio mentalis fielen unter diesen Begriff; eigentlich bloß mit Rücksicht auf die Gesamtheit zulässig, dient diese Praxis bei einzelnen Sekten sogar zur Erlangung privatrechtlicher Vorteile. Ohne direkt zu lügen, griff man zum zweideutigen Ausdruck. Auch über arabische Amenformeln hat Goldziher eine kleine Abhandlung geschrieben[4], sowie über die Bedeutung des Nachmittagsgebetes gehandelt.[5]

Zur vielumstrittenen Bilderfrage gibt Snouck Hurgronje eine knappe Darstellung des geltenden Rechtes.[6] Anfertigung von Darstellungen lebender Wesen ist unter allen Umständen sträflich; bei Benutzung von Gebrauchsgegenständen oder Räumen mit solchen Bildern wird ein Auge zugedrückt, wenn sie in einer jede Ehrung ausschließenden Weise benutzt werden; z. B. sind derartige Stoffe als Gewänder verboten, als

[1] *Das Bild Alis bei den Historikern der Suna.* Basel 1907.
[2] *ZDMG.* 61, 73. [3] Ib. 60, 213.
[4] *Arabische Amenformeln* in *Revista degli Studi Orientali* I, 207.
[5] Dies *Archiv* IX, 293. [6] *ZDMG.* 61, 186.

Fußteppiche, die man betritt, zulässig; einen Wohnraum mit bildergeschmückten Wänden darf der Gläubige nicht betreten, wohl aber einen so ausgestatteten Korridor ruhig durchschreiten. — Aus dem Gebiet der Philosophie, die sich teils im Kampfe, teils im Bunde mit der Orthodoxie entwickelte, möchte ich nur auf zwei bedeutende Erscheinungen hinweisen, auf Hortens Übersetzung und Erklärung der Ringsteine al-Farabis[1] und auf Goldzihers Erschließung des anonymen Werkes „Buch vom Wesen der Seele“.[2] Letzteres stammt zwar von einem jüdischen Autor, berührt sich aber mit den Iḫwān el-ṣafā und besonders in der Polemik mit mancherlei Islamischem; wichtig sind für Islamforscher Goldzihers Noten und Exkurse. Weitere Kreise werden besonders die Ausführungen über Buchstabenspekulationen interessieren; so lehrte z. B. ein alter Aliverehrer, die Zahl der Glieder Gottes sei die der Buchstaben des arabischen Alphabetes (28).

Die islamischen religiösen Vorschriften betreffend Ehe und Geschlechtsleben behandelt ein in holländischer Übersetzung erschienener Traktat eines modernen „Khodjas“[3]; dem Werke liegt zweifellos ein orientalisches Original zugrunde, doch dienen Einleitung und Anmerkungen einer wenig erfreulichen Sensationsmache nach Art der halbwissenschaftlichen erotischen Literatur.

Der islamischen Mystik hat R. A. Nicholson eine nach Ursprung und Entwickelung fragende Studie gewidmet.[4] Ausgehend von den zahlreichen Definitionen der Termini Ṣūfī und taṣawwuf sucht er, indem er sie chronologisch ordnet, zu einer einwandfreien Geschichte des wechselnden Inhalts des Begriffes Sufismus und damit zu einer Entwickelungs-

---

[1] *Beitr. Gesch. Philos. Mittalt.* V, 3.

[2] *Abh. Ges. Wiss. Göttingen* 1907, IX, 1.

[3] *El Ktab, Geheime Wetten der Liefde van de Muzelmannen volgens den Khodja Omer Haleby* vert. d. Paul de Régla 2. Dr. Amsterdam ohne Jahr.

[4] JRAS 1906, 303.

geschichte der islamischen Mystik selber vorzudringen. Die Anfänge schreibt er der natürlichen Ausbildung des Islam zu; sie sind ihm originell, wenn auch nicht ohne christliche Einflüsse. Dazu kommen ab Ende des zweiten Jahrhunderts neuplatonische und gnostische Ideen; diese Phase repräsentiert der Ägypter Dhu-l-Nūn. Die extrem pantheistischen Ideen sind dann persisch-indisch und werden zuerst von Abu Jazīd el-Biṭāmī († 261) vertreten. Im wesentlichen stimmt Nicholson also mit Merx und Goldziher überein, wie aus dem vorigen Bericht zu ersehen ist. Einzelne Heilige sind von Margoliouth[1] und Destaing[2] behandelt.

6. Heterodoxie

Viele lehrreiche Bemerkungen über die Schīʿa finden sich auch im zweiten Bande von E. G. Brownes Geschichte des persischen Geisteslebens[3]; er behandelt die Zeit von Firdausī bis Saʿdī, also von ca. 1000 bis in die Mitte des 13. Jahrhunderts. In diese Zeit fällt die Wirksamkeit der Assasinen, in ihr blühen die großen mystischen Dichter Persiens; deshalb ist das Buch auch religionsgeschichtlich von größter Bedeutung. Sehr wichtige Studien über die Schīʿa hat Friedländer begonnen[4], indem er die einschlägigen Abschnitte aus Ibn Ḥazms großer Darstellung der islamischen Sekten erstmalig übersetzt und kommentiert. E. G. Browne hat seine Arbeit über die ismāʿīlitische Sekte der Ḥurūfīs fortgesetzt[5] und ihre Verwandtschaft mit dem Orden der Bektāšijje-Derwische nachgewiesen; durch letztere Verbindung erklärt sich das Vorkommen der Schriften der persischen Ḥurūfīs auf türkischem Boden. Auf dem gleichen Boden bewegt sich Jacobs wichtige Studie

[1] *Contribution to the Biography of Abd Al-Kadir of Jilan,* ib. 1907, 267.

[2] *Un Saint Musulman au XVe Siecle;* gemeint ist Mohammed el-Hawārī. J. As. 1906, VIII, 295; 385.

[3] *A Literary History of Persia from Firdawsī to Saʿdī*, London 1906.

[4] *J. Am. Or. S.* 28, 1. [5] JRAS 1907, 533.

„Beiträge zur Kenntnis des Derwisch-Ordens der Bektaschis".[1] Ähnlich wie Snouck Hurgronje uns das Bruderschaftswesen des Orients durch Einführung in ihre Polemiken in neuem Lichte hat sehen lassen, ebenso geht hier Jacob vor, indem er ein gegen die nach Bektāsch sich nennende Religionsgemeinschaft gerichtetes Pamphlet übersetzt und kommentiert. Eine gehaltvolle Einleitung beschäftigt sich mit der Bedeutung, Verbreitung, Tracht und Lehre dieses seltsamen Ordens, der in seiner Geheimlehre zweifellos antiislamisch ein Gemisch persischer Heterodoxie und christlicher Lehre und Übung darstellt. Als geistige Leiter der Janitscharen haben die Bektaschis eine große historische Bedeutung. Jacobs Arbeit ist nicht nur inhaltlich, sondern auch methodisch eine wichtige Erscheinung. Über die nordafrikanischen Ableger der Ibāḍiten, die ja bekanntlich auch in Deutsch-Ostafrika eine wichtige Rolle spielen, hat Motylinski neues Material veröffentlicht[2], wozu Hartmann beachtenswerte Nachträge geliefert hat.[3] Die schwierige Frage nach der religiösen Zugehörigkeit der marokkanischen Zkāra sucht Montet dadurch zu lösen, daß er sie für Nachkömmlinge der Drusen erklärt.[4] Der Herkunft der verschiedenen Elemente in der synkretistischen Religionskonstruktion Kaiser Akbars ist Bonet-Maury nachgegangen.[5] Allerlei nützliche Nachrichten über die Fatimiden und ihre religiösen Besonderheiten hat Gottheil anläßlich einer historischen Abhandlung über die Kairoer Kadifamilie el-Nuʿmān zusammengestellt, ohne das Thema zu erschöpfen.[6] — Schon im vorigen Berichte machte ich auf die letzte ganz moderne Äußerung des schīʿitischen Islams, auf den Behaismus, aufmerksam. Diese eigentlich nicht mehr unter den Islam fallende neue Religionsform ist auch wieder in zwei Sekten zerfallen, die ihre Hauptsitze in Cypern und in Akka haben; ihre Sendlinge haben in der neuen Welt

[1] *Türk. Bibl.* IX (1908).
[2] *Recueil de Mémoires,* Alger 1905, 505. [3] *Z. Ass.* 19, 354.
[4] *Rev. Hist. Rel.* 1905, 418. [5] Ib. 158. [6] *J. Am. Or. S.* 27, 217.

bereits zahlreiche Proselyten gemacht. Der Propaganda in den französisch sprechenden Ländern dienen die Übersetzungen von Schriften Beha'ullahs, von denen ich bisher bloß „Le Livre de la Certitude" zu Gesicht bekam[1], das er vor seiner Berufung verfaßte. Es schildert den inneren Zusammenhang der göttlichen Offenbarungen in den Propheten durch die Jahrtausende; die erwartete und dann später in ihm selbst Tatsache gewordene Emanation des Weltgeistes wird mit jedem der früher emanierten Propheten etwas gemeinsam haben; mit Jesus das Leiden, mit Mohammed den Koran; Beha'ullāh hat einen solchen hinterlassen.

7. Volkstümliche Literatur

Volkskundlich von großer Bedeutung ist das türkisch-arabische Schattentheater, für das speziell Jacob weitere Kreise zu interessieren gewußt hat. Jacob selbst hat in einem kleinen aber inhaltsreichen Bande einige frühere Arbeiten zu einer „Geschichte des Schattentheaters" erweitert.[2] Er ist sich dabei wohl bewußt, mit diesem Titel nur ein Ziel zu bezeichnen. Besonders wichtig sind die mitgeteilten Stücke und Inhaltsangaben von den ältesten erhaltenen arabischen Schattenspielen, die von Ibn Danijāl zusammengestellt sind. Sie illustrieren lebendig das mittelalterliche Leben Ägyptens, sie parodieren die Diplom-, Titel-, Apanage- und Kleiderverleihungen, letztere werden genau wie in den alten Diplomen bis aufs Futter genau beschrieben; weitere Szenen zeigen die Enttäuschung des betrogenen Bräutigams in der Brautnacht, den Lieblingsvorwurf der Burleske; eine glänzende Darstellung des fahrenden Volkes auf dem Kairoer Markt, eine Liebesszene mit allerlei Tierkämpfen — kurz eine Fülle von Material, über das noch viel zu debattieren sein wird, ehe man zum vollen

[1] Paris 1904; Goldziher zitiert noch von den gleichen Übersetzern Hippolyte Dreifuß und Mirza Habib-Ullah Chirazi, *Les Préceptes du Béhaisme*, Paris 1906. [2] Berlin 1907.

Verständnis dieser Dinge durchdringen wird. Mir scheint es erwägenswert, ob nicht hinter diesen Spielen, die zunächst als Kinder fröhlicher Laune erscheinen, tiefere Vorstellungen liegen, die hier bloß parodiert und durch Alltägliches erweitert zum Ausdruck kommen. Auch das von C. Prüfer veröffentlichte[1] modern-ägyptische Schattenspiel, das Hausspiel, auf das schon Kern aufmerksam gemacht hatte, das aber erst Prüfer erschlossen und verständnisvoll behandelt hat, zeigt Typen wie el-Riḫim, in dem sich vielleicht ein alter Fruchtbarkeitsdämon verbirgt. Die große Rolle, die Hochzeiten in fast allen diesen Stücken spielen, ist auch zu beachten, wenn sie natürlich auch zufällig sein kann. Hauptsache bleibt hier vorerst Materialsammlung. Außer den genannten Stücken sind vor kurzem auch noch „Die Liebenden von Amasia", ein posthumes Werk Wetzsteins, durch Jahn erschlossen worden.[2] Neue Befruchtung erfuhren diese Studien durch Reichs Mimus, zu dem Horovitz wertvolle orientalistische Nachträge geliefert hat.[3] Das lesenswerte Büchlein bringt neue Beweise für das starke Weiterwirken des Hellenismus im Islam. Nach Jacob mündet die Übung des antiken Mimus nicht so sehr im Schattenspiel, dessen Technik auf Indien weist, als im burlesken mimischen Erzählungskünstler, wie ihn uns die türkischen Meddāhs repräsentieren. Proben dieser sehr volkstümlichen Kunst veröffentlicht er im ersten Bande seiner türkischen Bibliothek[4], ein Unternehmen, das bereits bis zum neunten Bande fortgeschritten, von großer Wichtigkeit zu werden verspricht. Es erschließt uns die bunten Äußerungen des türkischen Volkslebens der Gegenwart in ihrem literarischen

[1] *Ein ägyptisches Schattenspiel*, Diss. Erlangen 1906.

[2] *Abh. Kunde Morgenl.* XII, 2.

[3] *Spuren griechischer Mimen im Orient*, Berlin 1905.

[4] *Vorträge türkischer Meddahs.* 1904. Im 8. Bd., den ich noch nicht kenne, veröffentlicht F. Giese eine Meddâh-Burleske *Der übereifrige Xodscha Nedim* (1907).

Ausdruck und enthält auch theoretische Abhandlungen, wie die oben erwähnten Beiträge zur Geschichte der Bektaschis. Besonders wichtig für das Alttürkentum sind die Schilderungen eines Jahreslaufes in Konstantinopel durch Mehmed Tewfiq, die Menzel übersetzt.[1] Da das alte Konstantinopel leider von keinem Lane geschildert wurde, ehe es zu spät war, müssen wir glücklich sein, diese originalen Beschreibungen der Unterhaltungen und Gebräuche in den „Winternächten“, „Ramazannächten“, „Helwa Abendgesellschaften“ und an den „Süßen Wassern“ erschlossen und erklärt zu bekommen. Heute geht es am Bosporus bereits wesentlich anders zu. Wie viel sich in manchen Kreisen geändert hat, sehen wir aus den Literaturprodukten Ahmed Hikmets[2], die, so entzückend sie sind, schon ganz und gar französischen Novellengeist in orientalischem Milieu atmen; aber auch sie sind trotzdem volkskundlich wertvoll, weil sie den Kampf des Alten gegen das Neue beleuchten; man lese nur, was die arme Zāhira alles tat, um fruchtbar zu werden. — In einen ganz anderen Kreis führen uns Littmanns vortreffliche Beduinengeschichten[3], die den Beduinen in seinem Leben und Treiben zeigen, wie ihn der am Rande der Wüste wohnende Bauer beobachtet. Die Josefsgeschichte reflektiert zweimal in diesen anmutigen Geschichten, die auch die Formen des Verkehrs zwischen den Geschlechtern, die bekannte Religionslosigkeit der Beduinen, ihre Ideale und Interessen gut zum Ausdruck bringen. — Volkstümliche Baulegenden, anknüpfend an die Sinnimārgeschichte (Tod als Lohn des Baumeisters), verfolgt René Basset durch die ganze Mittelmeerwelt[4]; mit gleich bewundernswerter Belesenheit geht er der Legende von der weisen Bent el-Ḫass nach, die heute

---

[1] *Türk. Bibl.* 2, 3, 4, 6.

[2] Ib. 7, ganz vortrefflich von Schrader übersetzt.

[3] *Arabische Beduinenerzählungen, Schriften der Gesellschaft der Wissenschaften in Straßburg* 2 u. 3.

[4] *Les Alixares de Grenade et le Chateau de Khaouarnaq, Rev. Afr.* 260.

zum Sprichwort unter den Saharabeduinen geworden ist, durch die arabische Literatur und weist Spuren davon selbst in vorislamischer Zeit nach.[1] Eine etwas wirre, ineinandergeschachtelte Legende von vierzig Leibern mit einer Seele verdanken wir Hartmann, der diese an einen Jarkender Wallfahrtsort geknüpfte Lokalsage, die viel Fremdes enthält, an Ort und Stelle aufgenommen hat.[2] Auch Haffners Libanonsagen und Sprüche, wenn sie auch christlich sind, gehören in diesen Zusammenhang.[3] Es sind Erzählungen von Geistern, die alles vermögen, der Aufgabe, schwarze Ziegenhaare weiß zu waschen, gegenüber aber machtlos sind, oder von Dämonenerscheinungen an einer Quelle; dem Beobachter erscheinen sie in Gestalt seiner eigenen Frau; oder Geister rächen sich für die Verweigerung von Gaben; sie wandeln kochende Speisen in Steine. Den wissenschaftlichen Geistervorstellungen der mittelalterlichen Muslime gilt die Dissertation von Ansbacher, der die betreffenden Abschnitte Qazwînîs erstmalig übersetzt hat.[4] In die Praxis des Zauberritus läßt uns „Eine arabische Zauberformel gegen Epilepsie" hineinblicken, die A. Fonahn in Z. Ass. XX, 405 veröffentlicht hat und zu der Goldziher ib. XXI, 244 Bemerkungen gegeben hat. Der Zauber beginnt nach üblicher Weise mit der Anrufung fremder Dämonennamen. Der Ritus selbst besteht in der Berührung der Nase des Besessenen mit einem brennenden blauen Lappen, auf dem das große Zauberwort geschrieben steht.

8. Moderner Islam

Beim Studium der heutigen Islamwelt steht natürlich die wissenschaftliche Aufnahme der faktischen Verhältnisse in erster Linie. Tiefergehende Forschung wird dabei stets die

---

[1] *La Légende de Bent el Khass*, ib. 256.

[2] *Westas. St.* 1905, 25. [3] *WZKM.* 1905, 271.

[4] *Die Abschnitte über die Geister und wunderbaren Geschöpfe aus Qazwînîs Kosmographie*, Kirchhain 1905.

Auseinandersetzung islamischer Forderungen und Vorschriften mit uralter heidnischer Volkssitte oder mit modern europäischen Einflüssen im Auge haben. Wollte man sich bisher über die Vorgänge im Islam der Gegenwart orientieren, so war man nach dem Eingehen der Revue de l'Islam (1896—1902), die allerdings stets ein dilettantisches Blatt war, ganz auf die Nachrichten der Tagespresse angewiesen. Die wichtigeren politischen Ereignisse konnte man aus den Übersichten des „Bulletin du Comité de l'Afrique Française" resp. des „Comité de l'Asie Française" entnehmen; aber hier handelte es sich um europäische Politik; die Stimme des Orients selber drang selten in diese Organe. Das durch die Marokkokrise noch verdoppelte Interesse Frankreichs am Islam hat die Gründung der „Revue du Monde Musulman" ermöglicht[1]; ihr Herausgeber, der bekannte Islamforscher A. Le Chatelier, hat im ersten Jahrgang drei stattliche Bände vorzulegen vermocht. Europäer und Muslime arbeiten hier Hand in Hand und orientieren uns über alle Zustände und Vorgänge im religiösen, politischen und wirtschaftlichen Leben der gesamten islamischen Welt von Marokko bis nach China. Jede Nummer umfaßt mehrere Hauptartikel von sehr ungleichem wissenschaftlichen Wert, eine Rubrik mit Neuigkeiten, eine weitere mit Mitteilungen aus der Eingeborenenpresse und endlich Literaturübersichten und Kritiken. Das Unternehmen ist außerordentlich nützlich und wir begrüßen es mit Freude. Je kritischer die Redaktion gegen ihre Mitarbeiter sein wird, desto wertvoller wird die Revue werden.

Europa. Über die Mohammedaner in Bosnien und Herzegowina waren wir bisher sehr schlecht unterrichtet, obwohl sie politisch in letzter Zeit viel von sich hatten reden machen anläßlich der Frage, wer ihr religiöses Oberhaupt zu ernennen habe; sie hätten gern den Scheich ul-Islam in Kon-

---

[1] Paris, Leroux seit 1907.

stantinopel damit beauftragt gesehen, worauf sich Österreich nicht einlassen wollte. Nun hat Hangi, ein slavischer Lehrer, der lange im Lande wirkte, ihnen eine Monographie gewidmet[1], die viel Interessantes enthält. Auch hier sehen wir den Kompromiß zwischen islamischen Vorschriften und vorislamischer Volkssitte hervortreten; echt Slavisches verrät sich vor allem im Verkehr der Geschlechter vor der Ehe; im Liebeswerben haben sich selbst Spuren der Raubehe erhalten. Der Verfasser hat ohne gelehrte Kenntnis des Islam ein wertvolles Material sorgfältig zusammengetragen und auch lokale Legenden eingefügt, so Baulegenden im Stile der oben genannten (Einmauerungen, Flucht auf künstlichen Flügeln). Über die Organisation des dortigen Islam hat auch ein Muslim in der „Revue du monde Musulman“ gehandelt.[2]

Afrika. Die unübersehbare Marokkoliteratur bietet für Politik, Wirtschaftskunde und Geographie mehr als für Islamkunde. Referent konnte nur einen Bruchteil einsehen, doch blieben ihm von wichtigen Dingen wohl nur die „Archives Marocaines“ verschlossen, die nach den Titeln ihrer Beiträge zu schließen, gerade volkskundlich viel Interessantes zu bieten scheinen. Das weitaus Wichtigste für die Leser unseres Archivs ist aber zweifellos Ed. Douttés „Merrâkech“[3], das, wenn es einmal vollständig vorliegen wird, das grundlegende Werk für marokkanische Volks- und Religionskunde zu werden verspricht. Im äußeren Rahmen eines Reisejournals macht uns hier ein durchaus geschulter Kenner, der fortwährend die ganze gelehrte Literatur zum Vergleich heranzieht, mit Land und Leuten bekannt. Einzelne Punkte wachsen sich aus zu ganzen Monographien, wobei der Verfasser seine langjährigen Erfahrungen in Algerien mit verwertet; so das Kapitel über heilige Steinhaufen, Weihgaben, Zauberknoten, Haar- und Nägelschneiden; so die Schilderung des nur von jungen

[1] *Die Moslims in B. H.*, Sarajevo 1907. [2] II, 289.
[3] Comité du Maroc, Paris 1905, I. Fasc.

Theologen gepflegten Ballspiels, das er für einen Fruchtbarkeitszauber hält, wie die mancherlei von ihm beschriebenen Frühjahrskämpfe; so das Leben des Marokkaners, die Familienfeste und Gebräuche bei Eheschluß, Geburt, die Namengebung, böser Blick, Zauber bei Unfruchtbarkeit, Wahrsagen aus Blut und Schulterknochen, die Feste des Sonnenjahres mit Johannisfeuern und Wasserriten. Auch Formen des Regenzaubers werden von Doutté behandelt, so das Zerreißen eines Strickes, an dessen Enden zwei Parteien ziehen; lebende Marabuts, an anderen Orten 70 Säcke gefüllt mit 70000 Kieselsteinen, werden ins Wasser geworfen. Man wird aus diesen wenigen Angaben entnehmen, welche Fülle von Material, und dazu absolut zuverlässigem, wir mit diesem Bande erhalten, dessen Fortsetzung wir mit Spannung erwarten. Über den Regenzauber in Nordafrika hat A. Bel eine wichtige Studie geschrieben.[1] Man muß scharf zwischen dem offiziellen mohammedanischen Ritus, dem istisqā, und den uralten volkstümlichen Übungen unterscheiden. Man stellt aus einem großen Schöpflöffel mittels Weiberkleidern eine Puppe, Ghondja (ġunġa), her, die man in Prozession zu den Heiligengräbern trägt; Prozession und Kapelle werden mit Wasser bespritzt. Die gleiche Zeremonie vollzieht man auch mit einem schwarzen Ochsen oder Kuh oder Bock; Urinieren des Tieres gilt als gutes Omen. Hilft das nichts, so ziehen Männer Weiberkleider an, machen einen Umzug und werfen mit Asche, während sie mit Wasser angespritzt werden; daraus entwickelt sich eine Art von Gefecht. Im äußersten Notfall wallfahrten fromme Männer ganz nackt usw. Zu der Puppe, die auch Doutté hat, möchte ich bemerken, daß gleichzeitig P. Jaussen diesen Ritus für Moab belegt hat; dort wird die Puppe umm el-ghaith, Regenmutter, genannt; auch führt sie noch den sonderbaren Namen nsf ($\frac{1}{2}$?) ʿarūs (Braut). Über diese Bezeich-

[1] *Recueil de Mémoires* 49.

nung hat schon Clermont Ganneau gehandelt;[1] mir scheint sicher, daß die Puppe überall als Braut geputzt wird, wir also wie bei der berühmten Nilbraut einen durchsichtigen Fruchtbarkeitszauber vor uns haben. — Von anderen Marokkobüchern ist eine hübsche kleine Studie von Gaillard zu nennen, der sich mit Fez, seiner Geschichte und seiner jetzigen Bevölkerung beschäftigt.[2] Bei der Beschreibung der Universität schildert er auch das eigentümliche, noch nicht befriedigend erklärte Fest der Tolbas (Theologiestudenten); einmal im Jahr erwählen sie sich einen Sultan, der von dem wirklichen Sultan wie ein ebenbürtiger Souverain behandelt wird; die ganze Bevölkerung muß seinen Pseudobeamten Festabgaben zahlen; dabei werden burleske Zeremonien zelebriert, so eine Predigt, deren Wortlaut Doutté in verschiedenen Versionen publiziert hat.[3] Die Würde des ephemeren Sultans wird auktionsmäßig versteigert. Doutté wird sich wohl ausführlich mit dieser gewiß uralten Sitte beschäftigen. Demgegenüber bieten die deutschen Bücher von Zabel[4] und Genthe[5] wenig für unsere Studien Verwertbares, obwohl sie geographisch wertvoll sein mögen. Viel gründlicher und orientierender sind die Ausführungen des Franzosen E. Aubin, die jetzt auch in deutscher Übersetzung zugänglich sind.[6] Die deutsche Marokkoarbeit, die der französischen voranging, lag hauptsächlich auf geographischem und sprachlichem Gebiet.

Hinter den mit Feuereifer betriebenen Studien über Marokko ist die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem übrigen Französisch-Nordafrika etwas zurückgetreten. Ein un-

[1] J. As. 10. ser. 8 (1906), 361 ff.; der Aufsatz von Jaussen Rev. in Bibl. 1906 p. 574 ff. ist mir unzugänglich; auch konnte ich noch nicht Jaussens Buch *Coutumes des Arabes au pays de Moab* einsehen, das mit Musils Forschungen zu vergleichen sein wird.

[2] *Une Ville de l'Islam,* Fes, Paris 1905. [3] Recueil 197.

[4] *Tagebuch einer Reise durch Marokko,* 2. Aufl. Altenburg 1905.

[5] Marokko, Berlin 1906.

[6] *Das heutige Marokko,* übers. von Dr. Th. Müller-Fürer, 1905.

geheuer optimistisches Buch über die soziale, intellektuelle und moralische Entwickelung der Muslime Nordafrikas hat I. Hamet geschrieben;[1] er sieht auch das islamisch-religiöse Leben in dem allgemeinen Skeptizismus gebildeter französischer Kreise münden und eine durch europäische Bildung zusammengeschweißte einheitliche Bevölkerung entstehen. Das sind auf Jahrhunderte hinaus nichts als schöne Hoffnungen. Eine zusammenfassende Arbeit über Tunesien und die Leistung des französischen Protektorats verdanken wir dem bekannten Verfasser der Geschichte von Tunis, G. Loth.[2] Natürlich überwiegt in diesem Buche das Wirtschaftliche, aber auch die Organisation der Eingeborenenrechtspflege und des öffentlichen Unterrichts kommt zur Darstellung. Die französischen Beamten, welche zentralafrikanische Kolonien zu verwalten haben, sind alle auf Grund nordafrikanischer Erfahrungen darin geschult, überall dem wichtigen politischen und kulturellen Faktor der islamischen Propaganda die größte Aufmerksamkeit zu schenken. Manchmal treiben sie dabei wohl die Senussiseherei etwas weit. Das kann man aber nicht sagen von zwei verständigen Arbeiten über Zentralafrika, von denen die eine die rohen Formen des Islams in den Sultanaten von französisch Ubangi studiert[3], während die andere der Eunuchenmacherei der Bornu-, Wadai- und Bagirmisultane nachgeht und ihre Beziehungen zu Mekka und Konstantinopel nüchtern und wohl auch richtig behandelt.[4] Über unsere deutschen Kolonien gibt es, abgesehen von Sachaus Arbeiten und einigen Gelegenheitsbemerkungen, wenig speziell Islamisches, und unsere Beamten in Ostafrika und Kamerun haben meistens keinen

---

[1] *Les Musulmans français du Nord de l'Afrique*, Paris 1906.

[2] *La Tunisie et l'Oeuvre du Protectorat français*, Paris 1907.

[3] *P. Prins, l'Islam et les Musulmans Etrangers dans les Sultanats du Haut Oubangui, Renseignements Coloniaux* 1907. Nr. 6 u. 7.

[4] Commandant Caden, *Etats Musulmans de l'Afrique Centrale et leurs rapports avec la Mecque et Constantinople, Quest. Dipl. Col.* I. Oct. 1907.

blassen Schimmer von gelehrter Islamkenntnis. So ist die große Frage der Islamisierung unserer Kolonien auch in dem neuesten Werke über Kamerun von A. Seidel[1] nur kurz gestreift. Dies Buch ist übrigens eine gute Zusammenstellung der zerstreuten Kamerunliteratur und zur Einführung durchaus zu empfehlen. Sehr hübsch und gründlich ist der Aufsatz von Lippert über „Die Bedeutung der Haussanation für unsere Togo- und Kamerunkolonie".[2] Über die islamischen Verhältnisse in Ägypten resp. die Auffassung der englischen Regierung belehren die letzten „Reports" von Lord Cromer[3], die hervorragende Arbeiten sind und von jedem, der sich für den ägyptischen Islam interessiert, studiert werden sollten. Das mit Spannung erwartete große Werk Cromers über das moderne Ägypten[4] ist politisch und historisch gewiß äußerst wertvoll, zeigt aber, daß die Islampolitik Cromers nicht auf einer wissenschaftlichen Grundlage, sondern auf einem intuitiven Blick für das praktisch Notwendige beruhte. Der im Februar dieses Jahres erfolgte Tod des Führers der ägyptischen Nationalpartei, Mustafa Kamel, schwächt die Opposition gegen England. Dem eingeborenen Hochschulwesen, wie es sich in der Azharmoschee und ihren Dependenzen konzentriert, widmet der französische Jurist Arminion ein eigenes Buch.[5] Er gibt eine kurze Geschichte der Azhar, schildert das islamische Unterrichtswesen, seine Organisation, Theorie und Pflege, sowie die materielle Seite des Lebens der Lehrer und Studenten und die allmähliche Modernisierung dieser Institution, die von der Ordnung der pekuniären Basis bereits zur Einführung von Examina und von neuen, einstweilen freilich bloß fakultativen

[1] *Deutsch-Kamerun, wie es ist und was es verspricht,* Berlin 1906.

[2] *Mitt. Sem. Or. Spr., Afrikan. Stud.* X, 193 ff. (1907).

[3] Blaubücher Egypt Nr. 1 (1906), Nr. 1 (1907); vgl. auch 1906 Nr. 2 u. 3.

[4] *Modern Egypt* 2 Bde., London 1908.

[5] *L'Enseignement, la Doctrine et la Vie dans les Universités Musulmanes d'Egypte,* Paris 1907.

Unterrichtsgegenständen geführt hat; ein Postulat bleibt zunächst die Verbesserung der Methoden. Die allmähliche Europäisierung dieser Hochburg des Islam von innen heraus wird ein typisches und interessantes Schauspiel sein. Einen tiefen Blick in die Verhältnisse der Azhar läßt uns auch ein arabisches Pamphlet[1] tun, das die Taten der neuen Azhardirektion (a. H. 1312—1322, a. D. 1895—1905) einer lebhaften Kritik unterzieht.

Asien. „Westlicher Kultureinfluß im Osten" ist der Titel eines starken Bandes von Vambéry[2], in dem er die Veränderungen schildert, die sich im asiatischen Islam seit dem Erscheinen seines ersten Buches über den modernen Islam (1875) vollzogen haben. Er zieht, gestützt auf eigene Beobachtungen, eine große schwer zugängliche Literatur und orientalische Preßstimmen, einen Vergleich zwischen englischer und russischer Kulturarbeit, wobei er ersterer die Palme zuerkennt. Wenn das Buch auch manchmal etwas breit ist und gelegentlich zum Widerspruch reizt, so wüßte ich ihm doch für diese Fragen nichts gleich gut Orientierendes zur Seite zu stellen. Auch Vambérys Aufsatz über „Die Kulturbestrebungen der Tataren" möchte ich hier erwähnen.[3] Für den indischen Islam ist die Geschichte des Anglo-Muhammadan College in Aligarh von Bedeutung, über das kürzlich eine mir noch nicht zugängliche Monographie entstanden ist. Um Aligarh gruppieren sich alle die islamischen Elemente Indiens, die eine Anpassung an europäischen Wissenschaftsbetrieb erstreben. Über die indische Aḥmadijjesekte erfahren wir eine reiche Belehrung aus einer von Houtsma veröffentlichten Programmschrift.[4] Noch weiter ins innere Asien führt uns M. Hartmann in seinem lehrreichen Buche „Chinesisch Turkestan"[5], das eine Lücke in unserer Islamkenntnis ausfüllt. An dem Buche, das mit weitem Blick Verwaltung und Wirtschafts-

[1] *A'māl méglis idārat el-Azhar bi-Miṣr,* Cairo 1323.
[2] Berlin 1906. [3] *D. Rundschau* 33, 10.
[4] *Rev. Monde Mus.* I, 533. [5] Angew. Geogr. III, 4; Halle 1908.

leben diskutiert und damit auch praktischen Zwecken dienen soll, interessieren uns besonders die Abschnitte über den Islam (Blühen des sufischen Unfugs) und den Wissenschaftsbetrieb; die islamische Bildung in den Hauptstädten ist sehr gering, von europäischer ist überhaupt nicht die Rede. Hartmann schreibt äußerst temperamentvoll und ist von glühendem Haß gegen alles Islamische beseelt; glücklicherweise wird aber die Nüchternheit seines Urteils über das Tatsächliche und die möglichen Wege der geistigen Hebung des Landes dadurch nicht beeinträchtigt.

Mit dem vorderen Orient im allgemeinen beschäftigen sich die anmutigen Reiseplaudereien v. Hofmeisters[1] und die puritanisch ehrliche aber utopistische Schrift der Mme. Hyacinthe Loyson[2], die mit ihrem ehrwürdigen Gatten für den Zusammenschluß aller Gottgläubigen Propaganda macht und von islamischen Notabeln allerlei liebenswürdige Briefe erhalten hat. — Ein großes, türkenfreies, arabisches Reich auf interkonfessioneller Basis mit Beschränkung des speziell Islamischen auf den Bezirk der heiligen Städte erträumen sich christlich orientalische Kreise.[3] Das islamische Interesse beschäftigt zumeist der Bau der religiösen Zwecken dienenden Mekkabahn, über die uns Auler Pascha eine dankenswerte Monographie schenkt.[4] Es ist bezeichnend, daß schon Hunderte von Kilometern nördlich von Medina der deutsche Erbauer der Bahn, Meißner P., durch den Fanatismus seiner Arbeiter dazu gezwungen war, die persönliche Leitung des Weiterbaus aufzugeben. Die Bahn führt unweit jener Gebiete vorbei, in denen Musil das viel besprochene Schlößchen Amra entdeckte. In seine Publikation[5] hat er zahlreiche

[1] *Aus Ost und Süd,* Heidelberg 1907.

[2] *To Jerusalem trough the Lands of Islam,* Chicago 1905.

[3] *Negib Azoury, le Réveil de la Nation Arabe,* Paris, ohne Jahr.

[4] *Die Hedschasbahn,* Peterm. Mitt. Ergz. 154, Gotha 1906; vergl. M. Hartmann, *Orient. Lit. Ztg* XI Nr. 1.

[5] Kaiserl. Akademie der Wissenschaften, *Ḳuṣejr Amra.*

Züge aus dem heutigen Leben der dortigen Beduinen verflochten; aus der Fülle des Stoffes, den Musil hier mitteilt und den er im ethnographischen Bande seines großen Reisewerkes Arabia Petraea zusammenfassend behandeln wird, sei hier nur einiges herausgegriffen. Die Gestirne üben einen ungünstigen Einfluß auf Wunden aus; deshalb dürfen diese nur in völlig lichtleeren Räumen aufgebunden werden; man schmiert Kamelsharn, der als Apotropäum gegen den bösen Blick gilt, und Haare und Lappen in die Wunde. Dem Toten werden Gaben ins Grab mitgegeben, der Hügel mit Wasser bespritzt, Opfer geschlachtet, Totenmahlzeit und -klage abgehalten, selbst ein Allerseelentag gefeiert. In Ehebruchsangelegenheiten gibt es, wenn Zeugen fehlen, einen furchtbaren Bluteid oder ein Gottesurteil mittels Belecken von glühendem Eisen. Wir lernen das Treiben und Wirken der Wüstengeister kennen und manches andere, das uns an altarabisches vorislamisches Leben erinnert.

Über die Beziehungen zwischen Arabien und den holländischen Kolonien hat der bekannte Mekkaforscher Snouck Hurgronje[1] gehandelt; das erste Eindringen des Islams nach Holländisch Indien erfolgte über das indische Festland; erst später traten die jetzt herrschenden direkten Beziehungen zu Arabien und speziell Mekka ein. Der gleiche Autor hat auch ein Werk über Atjeh, das Schmerzenskind unter den holländischen Besitzungen, geschrieben, das uns jetzt in englischer Übersetzung unter dem Titel „The Achehnese", vermehrt durch eine gehaltreiche Einleitung, im übrigen aber unverändert vorgelegt wird.[2] Ich habe mit Absicht dies Buch an das Ende meines Berichtes gestellt, weil ich nachdrücklich auf dies klassische Werk aufmerksam machen möchte; denn es ist leider Tatsache, daß die holländische Auflage selbst nicht einmal allen deutschen Orientalisten bekannt war. Und doch

[1] *Arabie en Ostindie*, Leyden 1907. [2] Leyden 1906.

kenne ich kein Buch, das für die Erforschung des modernen Islam methodisch so wichtig wäre. Nicht nur, daß wir eine genaue Darstellung des sozialen Aufbaus, der Verwaltung und Rechtspflege, der Feste, der Landwirtschaft und Fischerei, des häuslichen Lebens, von Wissenschaft, Literatur, den Spielen und der Religion erhalten — über diese Tatsachen hinaus begegnen wir grundlegenden Gedankenreihen über Aufgaben und Wege der Kolonisation und über das Verhältnis der Mohammedaner zur europäischen Kultur. Ferner hat dieses Buch wohl zuerst die Augen geöffnet über die lokalen Verschiedenheiten des Islam und den Kompromiß der islamischen Vorschriften, ḥukum resp. schar', mit den Volkssitten, 'ādāt. Snouck Hurgronjes Buch ist wegen seiner sorgfältigen Scheidung dieser beiden Faktoren in jedem einzelnen Falle das wahre Lehrbuch, das den Blick hierfür schärft und damit das wissenschaftliche Verständnis der modernen Islamwelt überhaupt erst möglich macht. Man lernt aber auch für die alte Geschichte des Islam; denn wenn wir in den relativ neu islamisierten Ländern die islamischen Vorschriften als eine oberflächliche Schicht über den Volkssitten erkennen, so ist es natürlich auch ebenso in den dem Islam zuerst gewonnenen Ländern gewesen; nur daß die ältesten Vorschriften die nur wenig modifizierten 'ādāt des Ḥiǵāz waren, die sich dann mit der Oberschicht der Sitten und Ideale der zuerst eroberten Länder in einem langsamen geistigen Verdauungsprozeß zu jenen gesetzlichen Postulaten entwickelten, welche die Welt erobern sollten, aber nie und nirgends völlig durchdrangen. Dieser Gedanke ist grundlegend für das Verständnis der islamischen Zivilisation.

Die religiösen Gesänge und Mythen einiger Stämme der mexikanischen Sierra Madre

Reisebericht von **K. Th. Preuß** in Steglitz

In den Jahren 1905—1907 lebte ich unter den von der Kultur noch sehr unberührten Indianern der pazifischen Sierra Madre in Mexiko[1] und nahm in ihren Sprachen eine Menge religiöser Texte — Gesänge, Gebete, Mythen — auf, die in Verbindung mit dem Studium ihrer zahlreichen Feste, ihrer Zeremonien und Gebräuche ein schönes Material für das Verständnis der Religion dieser Stämme liefern. Mein Forschungsgebiet lag etwa zwischen dem 22. nördlichen Parallelkreis und dem Wendekreis des Krebses im Territorium Tepic und den Staaten Jalisco und Durango, wo ich nacheinander rund sieben Monate bei den Coraindianern, neun bei den Huichol (spr. ch = tsch) und drei bei den Mexicano zubrachte. Letztere gehören zu den Nahuastämmen, deren Sprache, das Idiom der alten Mexikaner, ich bereits vorher kannte. So genügte die verhältnismäßig kurze Zeit von drei Monaten, um bei ihnen, zumal sie leichter zugänglich waren, alles in der einheimischen Sprache aufzuschreiben, während die Arbeit bei den übrigen beiden Stämmen schwieriger war, da von den Cora bisher nur ein kleines Vokabular des Jesuitenpaters José Ortega vom Jahre 1732[2] existierte und von den Huichol die wenigen von meinem Vorgänger Carl Lumholtz aufgezeichneten Worte, der im letzten Jahrzehnt des vorigen Jahrhunderts neun Monate

[1] S. meinen Reisebericht über die Coraindianer in diesem *Archiv* IX, 1906, S. 464 ff. Ich benutze die Gelegenheit zur Berichtigung einiger unangenehmer Druckfehler. 464: Santa Teresa statt San T. 475 Z. 13: Der Fremde statt Der Cora. 475 Z. 21: Rodungen statt Rohdünger.

[2] *Vocabulario en lengua castellana y Cora.* Mexico 1732.

lang als erster sehr verdienstliche ethnologische Beobachtungen unter ihnen anstellte.[1]

Es ist wenig mehr als 10—15 Jahre her, daß die Wichtigkeit eines eingehenden Studiums der Feste mit Aufzeichnung der von Generation zu Generation sich vererbenden mündlichen Literatur in den Ursprachen in Nordamerika einzuleuchten begann. Solches Material ist zweifelsohne authentischer als bloße Erkundigungen, die zahlreiche Fehlerquellen aufweisen. In Mexiko, Zentral- und Südamerika dagegen sind sogar bis heute nur wenige Anfänge dazu vorhanden, was größtenteils an der Mannigfaltigkeit der Aufgaben und an der äußeren Schwierigkeit, sie zu bewältigen, lag. Vor kurzem hat der Amerikaner Tozzer 51 kurze religiöse Gesänge des Mayastammes der Lacandones aufgeschrieben und ihre Zeremonien mit denen der alten Maya verglichen.[2] In Südamerika sind die Estudios araucanos von Rudolf Lenz[3] zu erwähnen, die viele Erzählungen und Gesänge, aber freilich wenig Religiöses und manches von Europäern Übernommenes bringen. Auch K. von den Steinen hat bereits 1888 vier Mythen von den zahmen Bakairí aufgezeichnet.[4]

Deshalb war es mein Hauptbestreben, auch auf meinem Gebiet den Anforderungen der allmählich gründlicher gewordenen ethnologischen Forschung gerecht zu werden und vor allem einheimische Texte aufzunehmen, was Lumholtz versäumt hatte. Daneben aber führte mich die Bedeutung der altmexikanischen Jahresfeste zu genauem Studium der einschlägigen Verhältnisse bei den von mir besuchten Stämmen.

[1] Lumholtz *Symbolism of the Huichol Indians* und *Decorative Art of the Huichol Ind.* in *Memoirs of the Amer. Mus. of Natural Hist.* New York III, 1, 1900 u. III, 3, 1904. Ders. *Unknown Mexico* II, London 1903.

[2] Tozzer *A Comparative Study of the Mayas and the Lacandones*, New York 1907.

[3] *Anales de la Universidad de Chile* Tomo 97, Santiago de Chile 1895. 1897.

[4] *Die Bakaïrisprache*, Leipzig 1892.

Denn erst die Feste geben einen Einblick in die Religion der Azteken. Man mag noch so genau die Namen der Götter nebst ihren Abzeichen, die ideellen Symbole ihrer Tätigkeit und der religiösen Auffassung überhaupt in den Nahuabilderschriften feststellen, den Sinn von allem erschließen hauptsächlich die Jahresfeste, die sich den Ereignissen in der Natur und damit den Schicksalen der Naturgottheiten anpassen. Immerhin blieb Anlaß genug zu Meinungsverschiedenheiten übrig, und es war daher ein Tag der Freude für mich, als eine Aufforderung des preußischen Kultusministeriums[1] mir die Aussicht eröffnete, Feste, die denen der Alten nahestehen mußten — das konnte ich bereits aus den Lumholtzschen Schriften ersehen — in ihrem ganzen Verlaufe zu schauen und die erklärenden Gesänge festzuhalten.

Denn gesungen wird während der eine Nacht und zuweilen einen Teil des folgenden Tages dauernden Feste fast ununterbrochen. Zwanzig solcher vollkommen heidnischer Feste war es mir in der ganzen Zeit vergönnt zu sehen, aber zu allen, die es überhaupt in den betreffenden Stätten meiner Tätigkeit, den Dörfern und Ranchos, gibt, habe ich die Gesänge im Original aufschreiben können. Die der Kirche angegliederten Festbräuche, die ebenfalls fast ausschließlich altheidnisches Gut enthalten, sind dabei nicht mitgerechnet. Auch wird an ihnen meist nicht gesungen. Ich gehe daher auf sie nicht ein und begnüge mich im folgenden, ein Bild der Feste und damit der ganzen Religion meiner Indianer an der Hand der Gesänge und Gebete zu geben. Zum Verständnis des Glaubens sind auch die Mythen ungemein geeignet, da ein großer Teil die Naturgottheiten, und zwar sehr oft unter Nennung ihrer Namen zum Gegenstande hat, wie auch viele Gesänge Mythen enthalten. Es sei daher auf einige von ihnen Bezug genommen.

[1] Die Mittel erhielt ich aus der Stiftung, die der um die amerikanistische Forschung hochverdiente Herzog von Loubat zur Errichtung einer Professur für amerikanische Linguistik, Archäologie und Ethnologie machte.

Meine Ausbeute an Mythen, Märchen und Erzählungen beträgt 296, sämtlich in den einheimischen Sprachen, nämlich 49 von den Cora, 69 von den Huichol und 178 von den Mexicano. Es ist geradezu erstaunlich, wie nicht nur die Gesänge, sondern auch die Mythen und Erzählungen sich so unberührt haben erhalten können, obwohl doch schon 1722 das Land der Cora von den Spaniern erobert wurde, in deren Gefolge die Jesuiten ihren Einzug hielten und Kirchen bauten. Freilich ist die Missionstätigkeit nicht beständig fortgesetzt worden und wird auch in neuester Zeit nur sehr sporadisch und lau betrieben. Selbst die wenigen Sagen von Heiligen und von Christus sind ganz von heidnischer Auffassung überwältigt, und es würde für die religiöse Forschung sehr schade sein, wenn der einzige den Heiligen gewidmete Gesang der Huichol, der ganz im Stile der sonstigen heidnischen Festgesänge gehalten ist, fehlen würde. Nur unter den Mexicano haben sich einige europäische Märchenmotive ausgebreitet.

Die drei Stämme der Cora, Huichol und Mexicano bilden, so sehr die Ausführung der Feste und auch ihre Zahl voneinander abweicht, unter sich und mit den Altmexikanern eine Einheit in den Ideen, so daß der Forscher am besten tut, zunächst sich Rat bei entsprechenden Festen der anderen Stämme zu holen, wenn ihm bei dem einen etwas unklar geblieben ist, statt sich von vornherein Grübeleien zu überlassen. Um nicht zu lang zu werden, muß ich mich jedoch damit begnügen, auf einen Stamm, die Huichol, einzugehen und nur hier und da etwas zur Erklärung Dienendes von den anderen beiden Stämmen einzufügen.

Bei den Festen der Huichol sitzt der Sänger stets mit dem Gesichte nach Osten gekehrt, zu seiner Rechten und Linken je ein Laie, die im Chor, aber ohne aufeinander zu warten, jedes Stückchen Gesang, sobald dem Sänger einen Absatz zu machen beliebt, wiederholen. So geht es die ganze Nacht, von etwa 8 Uhr abends bis zum Sonnenaufgang fast ohne Aufhören und ohne Gliederung des Gesanges. Es sind

nicht viele einzelne Lieder, sondern ein einziger Gesang oder besser meist eine Art melodiöses Rezitieren, wobei der Sänger sich nicht strenge an den Wortlaut bindet. Die Eintönigkeit wird noch dadurch erhöht, daß mit Ausnahme des Peyote- oder Esquitefestes im März die Gesänge keinen Tanzrhythmus aufweisen, und auch, abgesehen von dem erwähnten Feste, nicht danach getanzt wird. Nur am Feste der Kürbisse, dem eigentlichen Erntefeste im Oktober, tanzt man ohne Takt um das Feuer, einige Schritte vorwärtslaufend und dann, ohne zu wenden, wieder ein wenig schräg seitwärts und rückwärts retirierend. Auch am Junifest haxári kuáixa[1] (Essen von Kuchen aus rohem Mais) und dem unmittelbar folgenden Saatfest wird ohne Eifer um das Feuer getanzt oder vielmehr gegangen. Der Rhythmus des Gesanges ladet eben nicht zum Tanzen ein. An diesen drei Festen schlägt der Sänger die einheimische Felltrommel, ein Gegenstück zu dem altmexikanischen ueuëtl, eintönig mit der Hand, und am Erntefeste der Kürbisse tragen die die jungen Kürbisse darstellenden Kinder Rasseln. Sonst singt der Sänger ohne jede Musikbegleitung.[2]

Gehen wir nun zum Inhalt der Gesänge über, der zugleich die Vorgänge an den Festen am besten wiedergibt. Die Gesänge werden, abgesehen von dem des Saatfestes, das morgens beginnt, immer dadurch eingeleitet, daß kauyumári, der Hirsch und Götterbote — wie wir sehen werden, offenbar der Morgenstern —, von seinem Hause am Ostende der Welt herbeigerufen wird. Der Sänger hält zunächst mit dem in der Mitte des Tempels brennenden Feuer, d. h. mit dem Feuergott tateuarí, „unserem Großvater", der sonst unter der Feuerstätte in der Erde wohnt, Zwiesprache über das Fest. Tateuarí erklärt aber, er könne es nicht allein machen, und sendet zwei Federn, d. h. zwei

[1] x ist wie sch zu sprechen, ʽh wie das spanische j. ʽ bedeutet den saltillo.

[2] Über den Gebrauch eines weiteren Musikinstrumentes, des karatsíki, weiter unten.

Zeremonialpfeile bzw. Federstäbe mit den daranhängenden Federn aus, die kauyumári schlafend in einem von magischen Federn umschlossenen dunkeln Raum finden, bewacht von Jaguaren, Pumas und Giftschlangen. Sie berühren ihn an den Füßen. Er ist aber gar nicht geneigt, der Aufforderung zum Feste nachzukommen, stets ist er krank, bald hat er Malaria, bald ist er erkältet oder fußkrank, und seine Frau bestärkt ihn darin zu Hause zu bleiben. Endlich entschließt er sich doch zum Gehen, kann aber seine Federstäbe nicht gleich finden, seine Frau rüstet ihn umständlich mit allem für die Reise Notwendigen aus und ermahnt ihn noch, sich ja nicht mit anderen Frauen einzulassen. Nach diesen häuslichen Szenen, die zur großen Freude der Huichol immer mit neuen Nuancen versehen werden, gelangt er über verschiedene Stationen zum Tempel, wo er gleich mit fester Hand die Verhandlungen mit den Göttern beginnt, sie herbeiruft, ihnen den speziellen Fall vorträgt und mit ihnen über die Abhilfe der Übelstände verhandelt. Er ist auch der letzte, der den Schauplatz verläßt. Das muß aber vor Sonnenaufgang geschehen, denn er hat Angst vor der Sonne, und dauert das Fest länger, so hat er sie um Erlaubnis zu bitten. All das wird nur im Gesange ausgedrückt, den Gott sieht man weder, noch finden mehr als unscheinbare Zeremonien statt, wie Erheben von Federstäben, Wenden nach den Himmelsrichtungen u. dgl. m. Bei den Cora bringt ebenfalls der Morgenstern hàtsíkan, „der ältere Bruder“, der durch einen kleinen Knaben dargestellt wird, die Feste zustande — und diese Indianer wissen genau, daß der Gott ein Hirsch und zugleich der Morgenstern ist; und auch dort ist die letzte Zeremonie der Tanz eines Hirsches, der vor Sonnenaufgang in sein Haus in den Bergen zurückeilt. Die Hirsche sind aber bei den Cora, die das direkt aussprechen, und bei den Huichol Abbilder der Sterne, und kauyumári ist, wie erwähnt, auch der Hirsch.

Das letzte der Jahresfeste ist das Saatfest, das deshalb heuȧtsiixe, die „Letzten“ heißt. Dann beginnt die Regenzeit

Ende Juni oder Anfang Juli und damit zugleich gewissermaßen das neue Jahr, das neue Aufsprießen des Maises, von dem die Existenz der Menschen abhängt. Die nächste Sorge ist nun, daß es tüchtig regnet, da das Wasser von den Maisfeldern auf dem felsigen Boden der Bergabhänge rasch abfließt und die Sonne die Saaten leicht verdorrt. Deshalb werden je nach Bedarf Regenfeste gefeiert, um den Regen herbeizurufen. Die Götter sind zu einem solchen Feste auf die Worte kauyumáris erschienen und äußern zunächst ihre Wünsche, nach deren Erfüllung sie bereit seien zu regnen. Sie wollen aber nicht nur Speiseopfer, Suppe und Fleisch eines Stieres oder Maisbier haben, sondern hauptsächlich die magischen Objekte, die sie zu ihrer Tätigkeit brauchen, bzw. die an und für sich zauberwirksam sind, wie Zeremonialpfeile, Kürbisschalen mit heiligen Emblemen, Sehwerkzeuge (nieríka) — sternartige Figuren aus Stäbchen und Wolle mit einem Loch in der Mitte —, Kerzen u. dgl. m., oder endlich Tiere und Pflanzen, die den betreffenden Gottheiten heilig sind, und mit denen sie gelegentlich identifiziert werden. Die östliche Regengöttin tatě̌χ (unsere Mutter) naariuáme z. B. will die Nachbildung eines mythischen Ungeheuers im Meere, das wie ein Stier aussehen soll. Bei einem furchtbaren Ungewitter heißt es, dieses Tier hakuyáka wühle die Erde auf und treibe sein Wesen. Die Maisgöttin utĭanáka will einen Bagrewels, der als Schlange angesehen wird und dem Urbilde der Göttin als Wasserschlange háiku entspricht. Die Erdmutter takŭ̌tsi nakawě (unsere Großmutter, die wachsende), die zugleich der Mond ist, verlangt eine kleine Agaveart, die in den Felsen wächst, die Jikama- und Camotewurzel, einen Leguan, ein Wildschwein und die Nachbildung der Arche, in der sich der einzige überlebende Mensch bei der Sintflut rettete. Die Göttin verkündete damals die Flut und leitete das Kanu durch die Wasser, und deshalb wird eine solche Gabe noch heute als regenbringend angesehen. Die Sonne, von der im letzten Grunde aller Regen ausgehend gedacht wird, offenbar, weil

mit dem höchsten Sonnenstand die Regenzeit eintritt, beansprucht unter anderem eine Hütte am Orte ihrer Geburt, am Sonnenaufgang — besondere Gotteshäuschen haben außer den großen gemeinsamen Tempeln viele Gottheiten im Lande der Huichol.

Man denkt nun, der Gesang sei zu Ende, allen ist die Erfüllung ihrer Wünsche zugesichert, und auch tamátsi ĕkateuári, „unser älterer Bruder Wind", der im Osten mit der Regenmutter naariuáme zusammenwohnt, hat versprochen, nicht mehr „vor seiner Mutter" zu bleiben und sie nicht am Heraufkommen zu hindern. Da plötzlich sagt die Göttin: ich habe Angst vor dem Regenbogen, ich kann nicht gehen. Vor meiner Türe auf den Bergen ist das Wasser von einem Zauberer verdeckt. Er hat einen Pfeil im Norden, einen im Süden und einen in der Mitte aufgepflanzt. Zugleich ist auch trotz seines Versprechens der Wind ĕkateuári da, der die Wolke der naariuáme zerstreut. Kauyumári macht sich auf zu dem Orte, wo die schädlichen Pfeile sich befinden, schießt mit seinem magischen Federstabe nach den Pfeilen, die er so beseitigt, und bändigt den Wind durch Ausgießen von tumári, mit Wasser gemischtem rohen Maismehl. Zurückgekehrt hört kauyumári ein Geräusch. Es rührt von einem itáuki her, einem magischen Tier, das aus dem Feuer hervorkommt. Es hindert die Regentätigkeit der Götter und macht sie und die Menschen krank. Auch der itáuki, ein Wort, das nur das Verborgensein ausdrückt, ist das Werk eines Zauberers. Er brüllt wie ein Löwe, kann auch summend durch die Luft fliegen und wird getötet, indem man rings um das Feuer Pfeile stellt und diese dann dem Feuer immer mehr nähert. Kauyumári erbittet von xuráwĕtámai, dem „Sternknaben", der wie der Morgensternknabe der Cora gut zu schießen versteht, seine Pfeile, d. h. Federstäbe, und erlegt den itáuki. Die Jagd ist jedoch sehr angreifend, der Schütze fällt zu Boden, und ihm wird Wasser über den Kopf gegossen. Tatsächlich führt man diese Szene aus, nur daß der Sänger an Stelle von

kauyumári tritt, von dem ebensowenig wie von xuráwĕtámai etwas zu sehen ist. Während der itáuki lebend nur dem Sänger sichtbar ist, wird er nachher auch den anderen in Gestalt von Wachskerzen, Haaren, Mais, Pfeilen usw. gezeigt.

In diese Zeit fallen die Privatentzauberungen der Felder, wenn die Saat nicht wachsen will. Auch diesen ist je ein ganzer Gesang gewidmet. Der Feuergott erklärt, daß der Zauberer Mais in ihn, d. h. ins Feuer geworfen habe. Auch hier muß die Tötung des itáuki in der beschriebenen Weise den Zauber lösen. Die Göttin yuriĕnáka, die „nasse“ Erde, ist krank und wird auf die gleiche Weise durch Tötung des itáuki geheilt.

Das Merkwürdigste aber ist jedenfalls, daß in großen Zwischenräumen — etwa nach Ablauf von zehn Jahren — die ganze große Schar der Götter, einer nach dem anderen, im Anfange oder kurz vor der Regenzeit einem Heilprozeß unterworfen wird. Ihre Krankheit besteht darin, daß sie nicht genug regnen, und der lange Nachtgesang, der zu dem Zwecke gesungen wird, gibt wie üblich Auskunft über den Vorgang der Heilung. Sie ist nicht viel anders wie die gewöhnliche Heilung. Der Feuergott läßt den Rauch aus seiner Tabakspfeife über den Gott streichen, der sich gerade zur Kur niedergelegt hat, und sein Assistent kauyumári saugt ihm die Krankheitsobjekte, Steine u. dgl. aus dem Leibe. Meist wird auch wieder der itáuki geschossen, der manchmal im Körper der Kranken selbst zu sein scheint. In diesem Gesange wird den Göttern nachgesagt, daß sie beten. Da es eine Adresse des Gebets nicht gibt, so sieht man, welche Kraft den Worten an sich beigemessen wird. Auch der Gesang selbst muß viele Handlungen ersetzen, die darin angedeutet sind, also an sich Zauberkraft besitzen. Es entsprechen den im Gesange erwähnten Handlungen oft nicht Zeremonien, selbst die Opfergaben werden z. T. nur im Gesange ausgeteilt, nicht wirklich dargebracht, und es ist wohl sicher, daß es damit auch früher nicht viel anders bestellt war.

Im alten Mexiko entsprach dieser Götterheilung das alle acht Jahre im Oktober gefeierte Fest der mit Wasser gekochten Klöße (atamal qualiztli), an dem durch strenges Fasten die Lebensmittel, d. h. alle Götter ausruhten, und der Erfolg der Regen war, wie auch die Hauptgottheiten an diesem Feste tlaloc, der Regengott, und die kleinen Berg- und Regengötter waren, trotz der Anwesenheit aller übrigen Götter.[1]

Diese drei Feste, das Regenfest, die Heilung der Erde und die Heilung der Götter, sind, wie gesagt, nicht unumgänglich notwendig. Das erste Jahresfest wird vielmehr bei der Reinigung der Felder gefeiert und heißt eigentlich das Waschen der (heiligen) Kürbisschalen (jicaras). Ich glaube, daß nicht gerade die Felderreinigung von Unkraut, als vielmehr das Aufsprießen der Saaten überhaupt den Zeitpunkt des Festes bestimmt. Wenigstens verbreitet der Gesang nicht ohne weiteres Klarheit darüber. Die Götter sind in Erwartung ihres Maises. Seine Erneuung gibt den Gedanken ein, daß auch alle Zeremonialgeräte, besonders Pfeile und Kürbisschalen neu gemacht werden müssen. Die Götter verlangen es und wollen ihren Mais haben, denn alle diese Dinge waren ihr Eigentum, als sie aus dem Westen, aus der Unterwelt kamen, sie haben sie den Menschen überlassen, und diese müssen nun für die Erneuung Sorge tragen. Fertigen die Menschen solche heiligen Geräte an, so heißt es, die Gottheit habe ihnen ihr Eigentum gegeben. Solche Opfergaben werden nicht nur in die Hütten, Höhlen und an sonstige heilige Orte der Götter gestellt, sondern jeder Rancho besitzt eine oder mehrere Kürbisschalen, Pfeile usw. für bestimmte Gottheiten, besonders für tatěχ niuetsíka, „unsere Mutter Mais". Die jicaras werden jedoch nicht neu gemacht, sondern nur gewaschen, was am Morgen nach der durchsungenen Nacht trotz des Sonnenscheins bei Kerzenlicht geschieht, und wonach das ganze Fest seinen Namen hat. Im Gesange werden auf dieses Abwaschen der „Erde" (des Schmutzes) sehr viele An-

[1] *Phallische Fruchtbarkeitsdämonen als Träger des altmexikanischen Dramas. Archiv f. Anthr.* N. F. I S. 159f.

spielungen gemacht, und es wurde mir gesagt, daß die Erde die Sünde sei, durch die die jicara beschmutzt werde, und zwar die geschlechtliche Sünde, außer der es eigentlich keine andere gebe. Das sind Ideen, die denen der Altmexikaner vollkommen gleichen.[1] Vielleicht gehört es auch in diesen Gedankengang hinein, daß die jicaras den weiblichen Geschlechtsteil bedeuten, wie auch die Weiber die Sorge für sie an den Festen haben.

Anfang Oktober beginnen die Erntefeste. Das Hauptfest ist das der Kürbisse, dem fünf Tage vorher das Fest der Erdgöttin takůtsi nakawĕ vorangeht und fünf Tage später das der jungen Maiskolben (helotes) folgt. Die Erdgöttin ist die erste, die ihren Tribut an jungen Kürbispflanzen und an jilotes, den Maiskolben, die noch nicht Körner angesetzt haben, empfängt. Im ganzen spricht sich aber in den beiden letzten Gesängen nur die Freude der Götter über das gelungene Werk und über ihr einträchtiges Zusammenwirken im Regnen aus.

Seltsame Ideen offenbaren sich in dem Erntefeste der Kürbisse. Es wird ausnahmsweise am Tage von Sonnenaufgang bis Untergang gefeiert. Ein zweiter Gesang, der im wesentlichen dem Tagesgesange gleicht, folgt dann in der Nacht bis zum Morgen. Wahrscheinlich ist die Verlegung auf den Tag aus praktischen Rücksichten erfolgt, denn die jungen Kürbisse werden durch kleine Kinder im Alter von 1—6 Jahren dargestellt, die ununterbrochen die Rassel handhaben müssen. Sie sitzen in der glühenden Sonnenhitze zu beiden Seiten des Sängers, der vor dem Tempel, das Gesicht nach Osten, die Trommel mit der Hand schlägt. Am Ostende des Platzes ist von einer Stange ein Gürtel (uíua) herabgehängt, unter dem neben Opfergaben und magischen Pfeilen eine der Zahl der Kinder entsprechende Menge junger Kürbisse mit der Spitze nach Osten hingelegt ist. Der Gedanke ist nun der, daß diese Früchte bzw. Kinder bis zum Sonnenaufgange paríyakutsiĕ, dem „Ende der Nacht“, oder taurúnita dem „Lichtland“ wandern,

[1] *Die Feuergötter in der mexik. Religion. Mitt. d. Anthr. Ges. Wien* XXXIII S. 191f. *Die Sünde. Globus* Bd 83 S. 254f.

um sich den unzähligen Göttern zu zeigen, die auf ihrem dereinstigen Zuge von der Unterwelt im Westen nach Osten sich überall auf der ganzen Welt als Berge (kakauyárite) usw. niedergelassen haben.

Auch die altmexikanischen Götter wohnten früher zusammen in der Unterwelt tamoanchan im Westen und verbreiteten sich als Sterne über die ganze Erde. Es ist eine ganz gewöhnliche Anschauung, daß solche Sterngottheiten, die mit ihrem Lichte die Erde besuchen, hier auf Erden gegenwärtig sind. Entsprechend wanderten auch die alten Bewohner der Stadt Mexiko aus ihrer mythischen Urheimat, einer Insel im westlichen Meer, bis nach tollan[1] oder tonalan, dem „Sonnenland", und von dort zu dem Orte, wo sie ihre Stadt gründeten. Dabei werden sie in tollan plötzlich mit den Sternen identifiziert.[2] Da nun die kakauyárite, die eingewanderten Huicholgötter, als Vorfahren der heutigen Huichol gelten, so verdichtet sich bei ihnen das doppelte Wandermotiv der altmexikanischen Götter und Menschen in ein einziges, und es ist bedeutsam, daß, wie wir eben sahen, auch schon die Azteken Ansätze zu einem solchen Ineinanderfließen haben. Die merkwürdige Wanderung von Westen nach Osten — statt, wie man es nach dem scheinbaren Laufe der Gestirne erwarten sollte, in umgekehrter Richtung von Osten nach Westen — erklärt sich daraus, daß bei beiden Völkern das Totenreich im Westen liegt und nach einer naheliegenden Ideenverbindung der Naturvölker die Vorfahren von dort hergekommen sein müssen, wohin die Menschen heute noch nach dem Tode gehen, wo die Vorfahren heute noch weilen. Außerdem ist sowohl bei den Huichol wie in Altmexiko der Westen, die Unterwelt die Gegend, aus der alles Gedeihen, alles Werden kommt, wo immer wachsende Saaten grünen.

Erst durch diese Abschweifung kann man sich eine Vorstellung davon machen, was die Fahrt der jungen Kürbisse, der

[1] *Der Einfluß d. Natur auf die Religion in Mexiko und den Ver. Staaten. Ztschr. d. Ges. f. Erdk.* Berlin 1905. S. 450f.

[2] A. a. O. S. 364f., 450f.

teuainuríxe (te = Mutter, uaínu = ein Vogel, der an der Westküste lebt) zum Sonnenaufgang und zurück zum Tempel bedeutet. Es ist die Wiederholung der ursprünglichen Reise der Götter. Es spielt aber noch ein anderer Gedanke hinein, nämlich der, daß die Fruchtbarkeitsdämonen, die im Frühling auf die Erde gekommen sind, bei der Ernte wieder als Sterne zum Himmel emporsteigen.

Die von mir besuchten heutigen Mexicano singen am Erntefeste, daß die Maiskolben, unsere Mutter (tonantsi), weinend zum Himmel emporsteigen. Die Cora singen entsprechend: es tötet das Feuer (beim Kochen) den Sohn unserer Mutter (itaté yaura), den Mais, und im folgenden Liede erscheint der Abendstern sáutari am Himmel und teilt allen Göttern mit, daß er doch nicht gestorben sei. Den Altmexikanern war der Maisgott ebenfalls ein Stern am Himmel, und ich habe dort den Turnus, wie der Vegetationsgott im Frühling vom Himmel als Stern herabkommt und die Maisgöttin im Herbst sich wieder zum Himmel erhebt, ausführlich dargetan.[1] Nun spielen die Huicholgesänge manchmal auf das Feuer tímuxáwe an, den Gott, der das erste Maisfeld anlegt, und Mythen erzählen von ihm, daß er sich mit einer Erdenjungfrau vermählt, ein ungeheures Maisfeld bestellt und reiche Frucht erzielt, obwohl ihm nur Spreu zur Aussaat geboten wird, daß aber seine Schwiegermutter nachher aus nichtigem Grunde doch nicht mit ihm zufrieden ist, und er nun wieder zum Himmel zurückkehrt. Die Mexicano haben denselben Mythus, in dem der Held sogar direkt der Morgenstern genannt wird, der bei der Feier der helotes vom Festplatze aus unter dem Weinen der Menschen als Abendstern emporsteigt. Der Held ist also nicht nur das Feuer, das den Mais hervorbringt, sondern der Mais selbst wie in dem Coragesang. Als seine Gehilfen werden die Hirsche, d. h. die übrigen Sterne, genannt, die bei den drei Stämmen als Hirsche angesehen werden.

---

[1] *Der dämonische Ursprung des griechischen Dramas. Ilbergs Jahrb.* XVIII, S. 165ff.

Auch unsere teuainuríxe, die Kürbisse, werden also wohl am Himmel ihre Fahrt nach Osten antreten, obwohl ausführlich beschrieben wird, wie sie nacheinander die Götter an ihren irdischen Wohnsitzen besuchen. Für diese Himmelfahrt bürgt besonders der an einem Pfahle senkrecht aufgehängte Gürtel, der den Weg der teuainuríxe bezeichnet. Der Gürtel wird ihnen von der Sonne geschenkt, wie auch ihre ganze Ausstattung von ihr stammt. Sie spricht zu den teuainuríxe im Adlerkleide, und zwei Adler, die durch zwei Männer repräsentiert werden, begleiten sie auf ihrer Reise. Der Anführer aber ist der „gelbe Pfeil" (urú muxáure), angeblich so genannt, weil die Maisstauden gelb werden oder — in einem anderen Dorfe — tatutsí máxa kuaxí, „Urgroßvater Hirschschwanz", wiederum ein Feuergott, die Personifizierung des heiligen Hirschschwanzes. Er packt alle in eine jicara, und diese „schwimmt" dahin, dem Osten entgegen, überall bei den Göttern Halt machend.

Wir können sie hier leider nicht auf ihrer abenteuerlichen Fahrt begleiten, auch nicht die Mythen anhören, die über die Götter, zu denen sie kommen, gesungen werden, wie das Wasser rot wurde, als die Himmelsgöttin uáxĕ uimári das „schöne Mädchen", zuerst menstruierte, oder wie die östliche Regengöttin tatĕχ naariuáme zur Wolke wurde. Ich muß vielmehr zu den eigenartigen Zeremonien der Peyotesucher übergehen, die bald nach den Erntefesten, Ende Oktober, ihren Anfang nehmen und bis zum Feste des peyote bzw. des gerösteten Maises (esquite) — letzteres ebenfalls noch eine Art Erntefest — etwa bis zum März dauern. Auch die dazwischen fallenden Feste, das Kochen der Maiskolben und das Sonnenfest will ich nur flüchtig berühren, da am ersteren derselbe Gesang wie am Feste des esquite gesungen wird und am letzteren ein Krankheitsgesang, der eigentlich direkt wenig mit der Sonne zu tun hat, den ich mit den anderen der Art zusammen am Schlusse behandeln werde. Es ist wahrscheinlich, daß zur Winterszeit besonders viel Krankheiten herrschen, und daß die Sonne selbst geschwächt erscheint, so daß man ihr durch Opfergaben und magische Akte zu Hilfe

kommen will. Zum Beispiel werfen dann die Frauen táuri (Sonne) genannte Kügelchen aus Maismehl nordsüdlich und ostwestlich und umgekehrt über den Altar der Sonne. Es ist ein schöner Beweis dafür, daß das Ballspiel der alten Mexikaner ihren Bilderschriften zufolge mit dem Laufe der Sonne, nicht mit dem des Mondes verglichen worden ist.[1] Auch wird an diesem Feste mit großer Zeremonie der Sonnenaufgang gefeiert und besungen, wie der Sonnengott die gelbe Klapperschlange (die Morgenröte) hervorholt, wie er seinen Pfeil unter die Hirsche (die Sterne) schießt, dann über den Himmel wandelnd von dem westlichen Sonnengott sakaimúka und schließlich von tatě̈χ haramára, „unserer Mutter, dem Meer", in Empfang genommen wird. Auch das ist wohl bereits eine Art Frühlingszauber, wie ja auch die alten Mexikaner im November am Feste panquetzaliztli den blutigen Sonnen-Sternenkampf aufführten.[2]

Die Zeremonien des Peyotesuchens sind besonders in einer Erzählung niedergelegt, die im Charakter der Gesänge gehalten ist und im wesentlichen eine Menge Reden und Gegenreden — man kann sie z. T. auch Gebete nennen — enthält, die auf der ganzen Reise vom Abschied bis zur Rückkehr gehalten werden. Der verhältnismäßig kurze Gesang, der am Ziele und nach der Rückkehr gesungen wird, enthält auch manches Interessante. Jeder Tempelbezirk sendet etwa zwölf und mehr Männer weit hinaus in die östliche Steppe, wo sie in sechswöchiger Reise bis in die Gegend der Stadt Catorce den peyote genannten Kaktus sammeln, dessen Genuß eine krafterhöhende und zugleich berauschende Wirkung ausübt. Sie werden vom alten Feuergott tateuarí, „unserem Großvater", geführt, dem sich noch drei andere Götter, in dem Bezirke von Sa. Catarina z. B. der Sonnengott, anschließen. Im Tempel bleibt der itáuri zurück, ein Mann, der den heiligen Stab der Götter, den itáuri, darstellt, und löst jeden Tag einen der 42 bis 43 Knoten einer Schnur, die je einen Reisetag bezeichnen. Eine identische Knotenschnur

[1] *Einfluß d. Natur usw.* a. a. O. S. 362ff.

[2] *Ursprung d. Menschenopfer in Mexiko. Globus* 86 S. 111f.

nimmt auch der Führer der Schar mit und verfährt mit ihr in gleicher Weise.

Entsprechend der Heiligkeit der ganzen Zeremonie müssen die Teilnehmer die höchste kultische Reinheit haben. Sie erlangen sie durch vieles Fasten, durch Enthaltung von Waschen und Baden und durch geschlechtliche Enthaltsamkeit. Doch damit nicht genug, müssen sie unterwegs alle diejenigen Frauen und Mädchen, mit denen sie während ihres ganzen Lebens — es handelt sich allerdings um jüngere Männer — verkehrt haben, namentlich aufführen, für jede wird ein Knoten in einer den Betreffenden repräsentierenden Schnur gemacht, und alle diese Schnüre werden nach der Beichte verbrannt. Dabei sollen auch Schläge und Hungerstrafen vorkommen — jetzt vielleicht weniger als früher —, wenn einer nicht die Wahrheit gestehen will. Außerdem bestrafen ihn die Götter mit dem Tode, indem sie ihn durch den Peyotegenuß verwirren, ihn fortführen und elend umkommen lassen, was in der Tat vorzukommen scheint.

Bevor ich diese Maßnahmen für kultische Reinheit kannte, wollte es mir nicht recht in den Sinn, weshalb meine Indianer geschlechtliche Vergehen als einzige Sünde betrachteten und z. B. Mord und Raub nicht recht dazu rechnen wollten. Die Huichol sind alles andere eher als enthaltsam, und doch kommt in ihren Gesängen öfters die Forderung vor, daß sie sich mit einer Frau begnügen sollten. Dafür wird ihnen Reichtum an Kühen in Aussicht gestellt. Der letzte Grund dieser Anschauung liegt darin, daß für alle Unternehmungen geschlechtliche Enthaltsamkeit zum Ziele führt, also besondere Kraft gewährt. Einigermaßen komisch wird der Gedanke in Mythen zum Ausdruck gebracht, in denen sich vor schwierigen Unternehmungen eine Göttin völlig entblößt vor allen Männern niederlegt und diesen die Gewißheit des Sieges wird, wenn sie den Anblick ertragen können, ohne Gefühle zu verraten.

Die Peyotesucher sind nun gerüstet, ihre Aufgabe im „Lichtlande“ (taurúnita) oder der Morgendämmerung (paríya kutsiě) zu erfüllen. Der erste Peyote erscheint den führenden vier

Göttern als Hirsch und wird von ihnen mit Pfeilen geschossen, indem sie sich dazu in den vier Richtungen aufstellen. Dann geht jeder einzeln auf die Suche. Ihre Hüte schmücken sie über und über mit den Federn des wilden Truthahns oder Schwänzen des Eichhörnchens, der magischen Sonnentiere, und bemalen sich auf dem Rückweg die Gesichter mit gelben Mustern, der Gesichtszeichnung der Götter. Kurz, es ist die heilige Hirschjagd der Götter, die hier in dem Peyotesuchen nachgeahmt wird, und diese Hirschjagd im Lande des Peyote, am Orte des Sonnenaufgangs, erfährt sowohl am Feste des Maisröstens im März, das den Abschluß für den kultischen Zustand der Peyotesucher bildet, wie am Junifeste des Essens von Gebäck aus rohem Mais (haxári kuáixa) andere Darstellungen in verschiedenen Formen. Leute werden als Hirsche am Festorte selbst in die Schlingen gejagt, ganz in der Weise, wie eine wirkliche Hirschjagd verläuft, oder der Sonnengott tayáu, „unser Vater“, und eine Abart des Feuergottes tatutsí máxa kuaxí, „Urgroßvater Hirschschwanz“, verfolgen kurz vor Tagesanbruch den Darsteller des Hirsches nach paríyakutsiě, dem Orte des Sonnenaufgangs, oder es findet ein Wettlauf nach den Federn des Blauhähers und nach Hirschschwänzen, wiederum nach dem genannten Orte statt, wobei die Federn nur ein anderer Ausdruck für Hirschgeweihe sind, u. dgl. m.

Weshalb nun diese erstaunliche Energie in der Ausführung immer derselben Zauberakte, mit denen das wirkliche Erlegen von vielen Hirschen als Opfer für die Feste eng verbunden ist? Ohne Hirsche zu erbeuten und ohne den Mais und die heiligen Geräte mit Hirschblut zu besprengen, gibt es keinen Regen, keinen Mais und keine Gesundheit, die drei Dinge, denen überhaupt alles Trachten der Huichol gilt. Die Entstehung einer solchen Idee aber erklärt sich daraus, daß die Hirsche als Abbilder der Sterne gelten, die von der Sonne bzw. von ihrem Gehilfen, dem Morgenstern, täglich, besonders aber im Frühling, getötet oder verscheucht werden, zu der Zeit, wo in Wirklichkeit die Sonne den Sieg über die Nacht

davonträgt. Dann beginnt Ende Juni mit dem höchsten Sonnenstande in der Tat der Regen, weshalb, wie erwähnt, die Sonne als der Hauptregenbringer angesehen wird. Die Hirsche leben in der Unterwelt im Westen, von der, wie in Mexiko, alles Gedeihen ausgeht, und haben den Mais in Verwahrung.

Um diesen Kern in der Religion der Huichol möglichst sichtbar herauszuschälen, habe ich den Gesang von der Hirschjagd der Götter von vier Sängerschamanen aus ebensoviel verschiedenen Niederlassungen aufgenommen, während ich sonst — abgesehen von der doppelten Aufnahme des wichtigen Gesanges vom Fest der Kürbisse — wegen ihrer ungeheuren Länge nur einen vollständigen Satz der übrigen Gesänge bewältigen konnte. Die vier Jagdgesänge, die erheblich voneinander abweichen, werden z. T. selbständig gegen Mittag des Festes esquite gesungen, z. T. sind sie in den langen Gesang desselben Festes hineingewebt. Selbst am Junifeste, dem Essen von Gebäck aus rohem Mais, soll die Hirschjagd der Götter in Sa. Catarina Gegenstand des Gesanges sein. Auch ein Mythus behandelt einen Teil des Vorgangs.

Kauyumári bzw. párikuta muyéka, der „vor Anbruch des Tages wandelt", verwundet mit seinen Pfeilen einige Hirsche, die sich nachher in Weiber verwandeln und ihn immer weiter nach Westen bis in die Unterwelt (tatiápa) ins Haus ihrer Mutter (muinĭma) locken, da er seine Pfeile wiederhaben will. Dort wird er selbst zum Hirsch, indem er von ihrer Speise genießt. Dadurch, daß er die Feder, d. h. das Geweih empfängt, wird die Hirschjagd der Götter überhaupt möglich. Die Hirsche und párikuta muyéka werden auf geheimnisvolle Weise nach dem runden Tempel gebracht, der die Welt bedeutet. Es gelingt ihnen aber zu entkommen, indem muinĭma eine Ratte beauftragt, das in der Mitte des Tempels brennende Feuer durch Zauber zu löschen. Nun beginnt die Jagd, in der xuráwĕtámai, der „Sternknabe", und kúkatámai, der „Perlknabe", der der Geier ist, eine besondere Rolle spielen. Xuráwetámai trifft párikuta muyéka mit seinem Pfeil, der Geier aber, der

auch zu den Jägern gehört, täuscht seine Genossen, indem er den verwundeten Hirsch zu sich lockt, den Pfeil herauszieht, mit einer seiner Federn die Wunde bedeckt und ihn nach Osten entkommen läßt. Dann aber schießt sich párikuta muyéka selbst, bzw. läßt sich treffen. Er lehrt die Götter, wie sie den Hirsch mit Hunden in die Schlingen jagen müssen, und erhängt sich als der erste in einer Schlinge. Er veranlaßt auch háutsitámai, den „Knaben des fallenden Taues", der das Kaninchen, (tátsiu) der Mond, ist, den Kopf in die Schlinge zu stecken. Es gelingt jedoch nicht, er bricht ihm dadurch nur das Geweih ab.

Trotz mancher dunkeln Züge im einzelnen, deren Behandlung ich mir hier versagen muß, tritt das Bild des Morgensterns párikuta muyéka als Jäger (Vorläufer der Sonne) und Gejagter (Bruder der Sternhirsche) klar hervor. Wo er selbst geschossen wird, tritt an seine Stelle xuráwĕtámai, der „Sternknabe", der, wie wir sahen, in den Zeremonien kauyumári-párikuta muyéka mit seinen Pfeilen aushelfen muß. Der Morgenstern erscheint auch als der Kulturheld, der das erste Maisfeld anlegte aus dem Samen seines sprossenden Bogens, der die Ausstattung der Welt vollendet, der mit den Göttern verkehrt und alle religiösen Feste und Zeremonien einführt und mitmacht, wie das namentlich auch aus den Gesängen der Cora hervorgeht. Auf diese Weise ist er das Abbild des frommen Priesterkönigs von tollan, Quetzalcoatl, den altmexikanische Quellen zum Herrscher eines besonderen Volkes der Tolteken machen, der aber nichts weiter als der Morgenstern in dem Sonnenland[1] tollan ist. Dieser ist der Gott eines Zeitalters hoher Kultur, ist der Büßer, der Fastende, der seinem Leibe Blut entzieht — also wie der Morgenstern der Huichol auch den eigenen Leib preisgibt — und der Gottheit Vögel, Schmetterlinge und Schlangen opfert statt der blutigen Menschenopfer der historischen Zeit. Alle diese verschiedenen Opfer — Hirsche,

[1] Nach Tezozomoc *Cronica mexicana* C. 1.

Schmetterlinge usw., Menschen — vertreten aber immer dieselbe Idee der Sterne, die von der Sonne des Morgens bzw. im Frühling vernichtet oder verscheucht werden. Die Sterne werden in den Bilderschriften als Schmetterlinge, Abbilder des Feuers oder als Menschen mit der „Sterngesichtsbemalung" (mixcitlalhuiticac) dargestellt, und Vögel und Schmetterlinge, die Sterne des Himmels, erscheinen im Frühling auf der Erde ebenfalls mit der schwarzen mit weißen Kreisen versehenen Sterngesichtsbemalung um die Augen, die auch der Morgenstern tlauizcalpantecutli trägt.[1]

Da wir aber einmal bei dem Herrscher von tollan angelangt sind, so möge hier auch gleich mit ein paar Worten der Urmythus vom Untergang dieses Gottkönigs seine Stelle finden, wie ich ihn bei den Cora und Mexicano aufschrieb. Nachdem Morgen- und Abendstern (tåhás, „unser älterer Bruder", und sáutari) in der Verkleidung eines Jaguars und eines Puma die tollsten Streiche ausgeführt haben, bestimmt sie ihre Mutter, die Erdgöttin, zu Schützern der Welt. Sie müssen aber gewissermaßen zur Prüfung einen Umweg über die ganze Welt nach Westen machen, der eine im Norden, der andere im Süden. Dabei begegnet dem Morgenstern eine schöne Frau, mit der er sich einläßt. Er verliert dadurch seinen Vorrang und muß seine Stelle mit dem früheren Abendstern tauschen. Entsprechend geht Quetzalcoatl seines Reiches verlustig, weil er mit einer Frau verkehrt[2] und dadurch in Schuld stürzt. Er geht nach Osten, wie sich ja der Morgenstern immer mehr der Sonne nähert, und stürzt sich dort in tlapallan, dem „Rotlande" der „Sonnenstadt"[3], am Ufer des

---

[1] *Der dämonische Ursprung*, a. a. O. S. 165, 180. *Der Kampf der Sonne mit den Sternen in Mexiko. Globus* Bd 87 S. 138—140. *Ursprung d. Menschenopfer in Mexiko. Globus* Bd 86 S. 108f.

[2] *Anales de Quauhtitlan* S. 20 in *Anales del Museo Nac. de Mexico* III. Duran *Hist. de las Indias de Nueva España* Mexiko 1880 II, 78.

[3] Sahagun *Hist. gen. de las cosas de Nueva España* ed. Bustamente, Mexiko 1829, II, S. 267 (VIII Prologo).

Meeres in den Scheiterhaufen (die Sonne), worauf sein Herz als Morgenstern zum Himmel emporsteigt. Sein Gegner aber, der ihn aus tollan vertrieb, ist Tezcatlipoca[1], der immer als der Genosse oder Widerpart Quetzalcoatls erscheint[2], der Abendstern, wie wir ihn jetzt nennen müssen, nachdem es durch die Auffassung der Sierrastämme klar geworden ist, daß Morgen- und Abendstern ursprünglich nicht als einer, sondern als zwei Götter gegolten haben.

Tollan also, das Reich des Morgensterns, wo die Sonne über die Sterne triumphiert, und paríyakutsiĕ, das Land des Peyote, das Ende der Nacht, haben ihre gleiche mythische Geschichte, und wie die Huichol jedes Jahr dorthin wandern, um den Peyote und allen Segen dort zu erlangen, so wollten die Stämme des altmexikanischen Kulturkreises alle wenigstens einmal auf ihrer mythischen Wanderung nach tollan gelangt sein, wo Huitzilopochtli, der Sonnengott, den Altmexikanern

[1] *An. de Quauhtitlan* 17 f. Duran II, 75. 78. Mendieta *Hist. ecclesiastica indiana* II C 5. Sahagun usw.

[2] Sie richten z. B. den Himmel empor, indem sie sich in zwei Bäume verwandeln (*Hist. de los Mexic. por sus pinturas Cap. 5* in *Nueva Coll. de docum. para la hist. de Mexico* ed. Icazbalceta III), ähnlich wie bei den Huichol Kerzen an den Enden der Welt den Einsturz des Himmels verhüten. Tezcatlipoca spielt gegen Quetzalcoatl Ball und zwingt ihn nach tlillapa zu gehen, wo er stirbt (Mendieta *Hist. eccles. ind.* II C 5). Beim Wechsel der prähistorischen Weltperioden wird Tezcatlipoca von Quetzalcoatl durch einen Schlag mit einem Stocke ins Wasser gestürzt, und damit geht sein Zeitalter, in dem er Sonne war, zu Ende, während das des Quetzalcoatl beginnt (*Hist. de los Mex. por s. pint.*). Die beiden stehen sich auch im *Codex Borbonicus* (*manuscrit. mex. de la bibl. du palais de Bourbon* ed. Hamy p. 22) als Herren des Kalenders gegenüber, in dem der Lauf der Venus eine so große Rolle spielt. Viele Blätter des *Codex Borgia* handeln von den Schicksalen dieser beiden Gestalten usw. Im Frühjahr kommt das Feuer des Abendsterns Tezcatlipoca zur Erde nieder (wie bei den behandelten Sierrastämmen), wird als Sonnenfeuer beim Zenitstand im Mai in Gestalt eines Jünglings getötet und steigt im Herbst wieder als Stern zum Himmel. (*Phall. Fruchtbarkeitsdämonen, Archiv f. Anthrop.* N. F. I 154 f. *Ursprung d. Menschenopfer* a. a. O. 110. *Kampf d. Sonne* a. a. O. 140.) Letzteres sind also im wesentlichen dieselben Schicksale wie die des Abendsterns der Sierrastämme.

in der Tat direkt ihre künftige Macht und ihren Reichtum prophezeit.[1] Die Huichol denken bei ihrer Peyotereise nur an den Erfolg in dem betreffenden Jahre, bis zum Feste des peyote bzw. des esquite im März muß das Feld für die nächste Aussaat schon gerodet sein, dem Feuergott selbst wird kurz vorher sein Feld instand gesetzt, indem alle wohl eine Stunde lang rings um den Tempel die Bewegung des Niederschlagens der Bäume, des Grases und der Sträucher machen, und am Feste tanzen sämtliche Teilnehmer mit Rohrstäben, die mit Wolken und Blitzen bemalt sind. Die Maisgöttin rechnet im Gesange mit den Göttern ab, die nicht gut geregnet haben, und schließlich hat die Sonne ihr „Spiel", das Jagen der Hirschdarsteller in die aufgespannten Schlingen, von dem schon vorher gesprochen wurde. Überhaupt tragen alle Teilnehmer an diesem Feste des Maisröstens bzw. des peyote beim großen Tanze Hirschschwänze in der Hand und kennzeichnen sich dadurch als die Hirsche, die für die künftige Ernte den Mais in Verwahrung haben, und ungeheure Staubwolken muß der taktfeste Tanz emporwirbeln, um dem immer wiederkehrenden Worte des Gesanges tumuánita „im Staube" Genüge zu tun, denn tumuánita sei der Ort im Westen, wo die Hirsche hin und her springen und den Staub emporwirbeln.

Sobald genügend Hirsche für das Fest erlegt sind, wird eine Vorfeier veranstaltet. Um Mitternacht werden die Felle

---

[1] Tezozomoc C. 2. Das in bezug auf Mexiko Gesagte ist zugleich gegen Seler (*Zeitschr. f. Ethnol.* 1907, S. 1 ff.) gerichtet, der, Sieckes Mondideen auf mexikanische Verhältnisse anwendend, überall Mondgestalten erblickt und seine eigenen früheren Anschauungen desavouiert. Jetzt, fürchte ich, muß er nochmals umlernen, nachdem er sich selbst durch die zahlreichen Bezeichnungen von tollan und seiner Umgebung als Sonnenland (tonallan), Sonnenstadt und Geburtsort der Sonne (*Einfluß d. Natur* a. a. O. S. 451) nicht hat abhalten lassen, tollan ohne jeden Beweis nach Westen zu verlegen und Quetzalcoatl, dessen Herz bei der Verbrennung als Morgenstern zum Himmel emporsteigt, als abnehmenden Mond hinzustellen, der sich bei der Annäherung an die Sonne in den Morgenstern verwandle (!!). Ich behalte mir vor, an anderem Orte auf die Selerschen Ausführungen im einzelnen einzugehen.

um das Feuer des Festplatzes ausgebreitet und Maiskuchen für die Hirsche darauf gelegt. Dann beginnt ein kurzer Tanz, bei dem einige Tänzer je zwei gezahnte Schulterblätter der erbeuteten Hirsche aneinanderreiben. Der Gesang heißt davon karatsíki. Er schildert das Gelingen der Jagd und die Zeremonien des Festes, an dem wiederum die Götter teilnehmend gedacht sind. Dieser Gesang dauert aber nur kurze Zeit. Ist die Jagd jedoch erfolglos, so wird die ganze Nacht gesungen und darin auf die übliche Weise festgestellt, welche Götter erzürnt sind, und durch welche Opfergaben sie dazu veranlaßt werden können, Hirsche zu schenken.

Ich habe bereits darauf hingewiesen, daß das Junifest haxári kuáixa oder karuánime im wesentlichen dieselben Ideen aufweist wie das Fest des esquite oder peyote, wenn auch in anderer Ausführung. Am Junifeste findet noch am frühen Morgen eine Hirschjagd statt, weil es von symptomatischer Bedeutung ist, gerade dann einen Hirsch zu erbeuten. Wohl weil das in jetzigen Zeiten zu schwierig ist, sah ich im Dorfe Sa. Catarina den Sonnengott tayáu und den Feuergott máxa kuaxí einen als Hirsch verkleideten Menschen zum „Orte des Sonnenaufgangs“ verfolgen und zurück zum Tempel jagen. Der Gesang beschäftigt sich deshalb zunächst viel mit der Möglichkeit, ob die Götter den Hirsch geben werden, allerhand Vorzeichen werden dazu erprobt, z. B. ob ein Hirschhaar aus der Luft in eine jicara fällt. Die Erdgöttin takůtsi tritt dabei maskiert auf. Ferner ißt man nur an diesem Feste hergestellte Kuchen aus rohem Mais, die angeblich unter der Feuerstelle, d. h. an dem Orte des alten Feuergottes tateuarí, im Boden gebacken werden — in Sa. Catarina, wo ich das Fest sah, war das jedoch nicht der Fall. Es gibt drei Arten dieses Gebäcks, nämlich tamíuari, ein großer Kuchen, von dem jeder einen Brocken erhält, die kleinen karuánime und haxári, die Nachbildung eines Hahnes, der auf einem Berge im Osten steht. Dieser ist das Tier der Sonne, und ohne es zu erhalten, läßt die Sonne die östliche Regenmutter naariuáme nicht

gehen, d. h. sie versperrt allen Regen. Zum Genusse der karuánime werden um Mittag alle Götter in besonders feierlicher, zeremonieller Weise namentlich eingeladen, obwohl im Mittelpunkt des Karuánimehaufens, wie auf dem Altare des Festes überhaupt, die Figur des Sonnengottes steht. Am Morgen folgt ein besonderer kurzer Gesang, der tsikári, „Stachel“, heißt, weil darin die Worte des tsikári támai, des „Stachelknaben“, an den namentlich aufgeführten Wohnstätten der Götter mitgeteilt werden. Dieser ist der Anführer der Jagd, ein Vertreter des Feuergottes, und trägt deshalb in seiner Tasche ein bißchen Tabak (yăkuai), das mit fünf Stacheln des Nopalkaktus festgehalten wird. Wegen dieses heiligen Tabaks wird er gewöhnlich yakuauắme genannt. Er tanzt mit seinen beiden Begleitern (ukuáuame), den Führern der Jagd zur Rechten und Linken, um das Feuer.

Neue Grundgedanken bringt das letzte Jahresfest hēuắtsiixĕ, wenn ich auch darauf verzichten muß, sie schon hier auseinanderzusetzen. Jeder bringt fünf Maiskolben in ihren Hülsen, die mit Perlenarmbändern, schöngemusterten Binden u. dgl. m. geschmückt sind, alle werden zu einem Bündel vereinigt und mit Weiberkleidern angetan, fünfmal während der Nacht um das Feuer getragen und unter Gebeten, die dem Inhalte des ganzen Gesanges entsprechen, den Göttern der fünf Richtungen präsentiert. Die Maisgöttin selbst nimmt Abschied von den Göttern: schon kommen die heraus, die mich enthülsen und verbrennen. Seht zu, wohin der Rauch geht, singt der Sänger. Die Maishülsen werden im Osten verbrannt, der Sinn soll aber sein, daß der ganze Mais im Feuer aufgeht und in der Richtung des Rauches fortzieht.

Während des kurzen Gesanges (hawíme oder yuríme), wird der schon erwähnte Wettlauf von Männern und Frauen nach den Federn des Blauhähers und den Hirschschwänzen unternommen, den ich ähnlich in Sa. Catarina am Feste des Maisröstens sah. Beide bedeuten Hirschgeweihe bzw. Hirsche, wie die Huichol sagen. Mit ihnen spießt man

Gebäcke aus Guáute (uáwĕ) auf, die auf kleinen ca. 75 cm hohen Häuschen liegen und als Sandalen (kakái) bezeichnet werden. Hinter den Laufenden eilt, sie antreibend, ein Alter mit einem Banner von fünf entkörnten Maiskolben einher. Die „Sandalen" werden von allen aufgegessen. Da diese als Maisgöttin utĭanåka gelten, so wird wohl durch den Zauber das Wiederkommen der Göttin gemeint, zugleich mit dem Regen, denn hawíme und yuríme bedeuten durchnäßt. Nach einem Mythus, den ich ausführlich in einem Berichte für den Globus (Bd 91, S. 190) mitgeteilt habe, tötet die Schildkröte, die bei den Cora „das Wasser fließen macht", den Hirsch (die Sterne) durch Schläge mit einem Stein, wird dann von den Wölfen, einem anderen Abbild für Sterne, verfolgt, von dem Eichhörnchen, dem Sonnentier, d. h. der Sonne, lange Zeit beschützt, schließlich aber von ihnen gefressen, worauf alles Wasser versiegt, und die Wölfe vor Durst sterben, bis das Eichhörnchen den paar übriggebliebenen gebietet, sich zu erbrechen und die Reste der Schildkröte zusammenzunähen. Es wird durch dieses Märchen dargetan, wie umgekehrt das Erbeuten der Hirsche ebenfalls das Wasser, die Herrschaft der Schildkröte herbeiführt, da Regenzeit und höchster Sonnenstand, die zeitlich zusammenfallen, die Sterne töten.

Am Mittag desselben Festes findet eine zweite charakteristische Zeremonie statt, zu der der Gesang ipinári gesungen wird. Der Name bezieht sich auf eine Stange, die „bis zum Himmel reicht". Sie wird auf dem Platze vor dem Tempel aufgerichtet. Schön gemusterte, gewebte Gürtel, wie sie die Huichol um den Leib tragen, hängen entsprechend der Zahl der Tempelbeamten von oben herab. Diese, als Weiber gekleidet, ergreifen die Gürtel und führen einen Tanz auf. Ein Mann, der húna, hält die Stange, damit sie nicht umfalle. Húna bedeutet aber ein winziges, fliegendes Insekt, den barrilillo, der von Sonnenauf- bis Sonnenuntergang furchtbar sticht. Er trägt eine Tasche mit tamales (Klößen) aus rohem und gekochtem Mais auf dem Rücken, die durch ein über die

Stirn laufendes Band festgehalten wird. Ein anderer Mann, der harapái, ein unter den Steinen lebendes Wassertierchen darstellend, hält ebenfalls den Baum, trägt aber an einer über die Schulter verlaufenden Schnur die Trommel, die von dem hinter ihm stehenden Sänger geschlagen wird. Die Haupttätigkeit jedoch entfaltet ein alter Mann (da sich junge Leute dazu nicht hergeben wollen), der yuhunáme, der mit entblößtem Penis herumläuft und mit den als Weiber verkleideten Tänzern den Beischlaf ausführt. Die allgemeine Idee, aus der heraus diese Zeremonie so kurz vor der Ernte vorgenommen wird, ist zu geläufig, als daß sie hier besonders erwähnt zu werden braucht.

Das sind in aller Kürze die Gesänge der Jahresfeste, zu denen allerdings noch der Gesang der christlichen „Götter“, Christus und der Heiligen, gerechnet werden muß. Der Gesang, der in den Dörfern zu Ostern und Weihnachten gesungen, in den Ranchos aber nicht vorgetragen wird, ist deshalb wichtig, weil hier die im Anschluß an die Kirche entstandenen Bräuche und Ämter aufgereiht werden, und zwar so, als ob sie von der Urzeit her bestehen. Obwohl der heidnische Gedanke die christlichen Heiligen sich ganz assimiliert hat und über ihre Herkunft und ihr Wirken der indianische Geist ausgegossen ist, so daß man nur mit Mühe einige christliche Spuren entdeckt, so nehmen sie doch eine Sonderstellung ein, insofern als sie in den übrigen Gesängen gar nicht mit den anderen Göttern genannt werden. Es bleibt in diesem Gesange der Heiligen z. B. noch lebendig, daß Opfer von Rindern vorzugsweise nur ihnen zukommen, und daß sie die eigentlichen Herren derselben sind.

Deshalb treten die Heiligen auch auf, wenn es gilt, das Vieh zu entzaubern, ein Gedanke, der im übrigen altindianisch ist. Auch dazu, zugleich zur Entzauberung der Menschen, wendet man einen ganzen Nachtgesang an. Bei der Entzauberung der Menschen jedoch sind die Heiligen nicht zugegen. Das geschieht etwa ein Jahr nach dem Tode eines alten Mannes oder einer alten

Frau zu beliebiger Zeit, aber nur, wenn jemand krank wird, die Kühe nicht kalben oder irgendwie leiden. Man denkt sich, daß sie vor ihrem Tode unter Anrufung der westlichen Götter etwa eine Kerze, Mais oder Haare gegen die zu behexenden Personen gehalten haben oder mit einem blauen und einem roten Stein, die sie von den Berggottheiten, den kakauyárite, erbeten haben, die Kühe verzauberten. Sie haben diese Dinge dem itáuki, dem schon genannten fabelhaften Tier gezeigt, und dieses bringt nun die Krankheit, Unfruchtbarkeit u. dgl. m. in den Verzauberten hervor. Das Tier wird auf die erwähnte Weise von dem Sängerschamanen getötet, indem er sich den Menschen bzw. Kühen von vorn nähert und seinen Federstab über sie hinweg schleudert. Wiederum wird im Gesange die Handlung von kauyumári, dem Hirsch, ausgeführt, der von xuráwĕtámai, dem „Sternknaben", unterstützt ist.

Außerdem haben die Huichol noch zwei andere Krankengesänge, die je eine ganze Nacht dauern. Dem einen merkt man es an, daß er besonders für das Allgemeinwohl, wie etwas regelmäßig Wiederkehrendes gesungen wird. Und die Zeit, in der das geschieht, ist, wie oben bemerkt, der Winter, wo ich ihn u. a. an einem Feste der Sonne hörte. Die Götter werden alle angerufen, verlangen und erhalten ihre Opfergaben, wofür sie als Gegengabe etwaige Krankheit beseitigen wollen.

Ist jemand ernstlich krank, so verläuft der Gesang ganz anders. Dann wird zuallererst festgestellt, ob uĕrika uimári, das Adlermädchen, in der fünften Richtung über uns im Himmel noch die Seele hält, ob nicht das Äquivalent (táuka) dafür, das dort bei der Geburt geblieben ist, noch nicht vertrocknet ist. Denn vom Himmel kommen wie im alten Mexiko die Kinder bei der Geburt, und dorthin kehren nach dem Tode auch die Seelen wieder zurück, bis sie in Gestalt von fünf Steinchen nacheinander vom Sängerschamanen aus der Luft aufgefangen und von den Verwandten aufbewahrt

werden. Ist das táuka verdorrt, so ist überhaupt keine Aussicht auf Heilung, und der Gesang wird abgebrochen. Im anderen Falle forscht der Gesang bei den Göttern nach der Ursache der Krankheit, und wir hören nun die interessante Anschauung, daß es sehr gefährlich ist, Pfeile und die heiligen Geräte anzufertigen, durch die man etwas von den Göttern erbittet, z. B. Hirsche, Mais, die Kunst des Gesanges und die Kenntnis der heiligen Lieder. Wird das Gebet im Laufe der Zeit nicht erhört, so hat man neben der Enttäuschung meist auch noch die üble Einwirkung des angefertigten Zaubergeräts in Gestalt von Krankheit zu gewärtigen. „Er ergriff meinen Pfeil", sagt die Gottheit und meint damit, daß er einen anfertigte. Trägt jemand z. B. tatĕχ yurienáka, „unsere Mutter, die nasse Erde", von einer heiligen Stätte auf sein Maisfeld, so ist das ja für den Acker leicht sehr gut, sie kann aber auch beim bloßen Vorbeigehen schon eine ganz üble Wirkung auf den Menschen ausüben. Ebenso ist der Verkehr mit Weibern oft die Ursache von Krankheit. Die Vulva ist höchst gefährlich, sagt der Indianer sehr realistisch, indem er daran denkt, daß sie ihn zu besonderen Taten untüchtig mache und direkt Krankheit verursacht. Damit meint er aber nicht etwa eine Geschlechtskrankheit, die gar nicht bei ihnen vorkommt, sondern irgendein beliebiges körperliches Übel. Schließlich tragen die Götter auf, welche Opfergabe der Kranke leisten soll, kauyumári und tateuarí, der Feuergott, entfernen durch Saugen den Krankheitsstoff — d. h. der Sänger tut das an ihrer Stelle —, der Kranke wird mit heiligem Wasser betupft, und nach fünf Tagen wiederholt man denselben Gesang, während welcher Zeit sich der Kranke des Salzgenusses enthalten muß.

Eine schöne Ergänzung dazu bildet der Totengesang, der fünf Tage nach dem Tode die ganze Nacht hindurch gesungen wird. In dieser Nacht kommt der Tote noch einmal zu seinem Hause zurück, wird gespeist und endlich mit magischen Mitteln vertrieben. Besonders wirkungsvoll er-

weisen sich dazu u. a. Zweige des Zapotebaumes, eine Art Kletten und Kienruß, das auch die Teilnehmer auf Backen, Hände und Füße schmieren. Also die Trauerfarbe als Schreckmittel! Die Seele ist zum Himmel emporgestiegen, uérika uimári hält sie. Wo aber ist der Tote? Kauyumári wird ausgesandt ihn zu suchen, sein körperliches Teil ist nach Westen gegangen, und kauyumári fragt nun alle kakauyárite (die Berge usw.) auf dem Wege, ob er vorbeigekommen ist. Ein Hauch (haikúri) zog vorbei, wenn er das war, antworten sie ihm. Schließlich kommt er zu den fünf Kesseln, in die der Tote hineingeworfen und als eine Art Fliege wieder herausgekommen ist. Dann gelangt der Tote zu dem großen Salatebaum, dem gewaltigen Baum der Erdgöttin, am Eingange des Totenreiches, wirft mit den Vulvas seiner weiblichen Verwandten — es sollen damit jicaras gemeint sein — fünfmal nach den Früchten, die die Toten haschen, und vereinigt sich mit ihnen zum Tanz, empfangen von der westlichen Regengöttin kiewimúka, von deren Wasser er trinkt. Nun kommt aber kauyumári an, wirft eine Klette nach ihm und zieht ihn dadurch mit sich zu seiner früheren Hütte. Am Eingange zum Hofraum scheut er vor den magischen Abwehrmitteln. Damit er mit seinen Verwandten sprechen kann, wird ihm noch einmal seine Seele gegeben. Nach langen Reden des Toten heißt es endlich „nun gehe“, und kauyumári bringt ihn fort.

Nach dieser Skizze der Gesänge der Huicholindianer wird man sich freilich von meiner Ausbeute bei den Cora und Mexicano kaum einen Begriff machen können, doch muß ich es hiermit bewenden lassen. Ihre Gesänge sind gegliedert und behandeln — zumal bei den Cora — gesonderte Themata, z. B. die Zauberkräfte bestimmter Tiere u. dgl. m. An Stelle der Gesänge bei der Krankenheilung, der Totenaustreibung, kurz, bei allem, was nicht zu den Jahresfesten gehört, treten hier lange Gebete.

Alles in allem genommen, dürfte es wenig primitive Völker geben, die so viel „lebendige Literatur“ haben, wie

die von mir besuchten Stämme, und noch weniger, bei denen sie für die Nachwelt gerettet ist. Freilich dürften mindestens sechs Jahre vergehen, bis die Texte, die im Rohen über 5000 Quartseiten mit spanischer Interlinearübersetzung einnehmen, herausgegeben sind. Albrecht Dieterich hat durchaus recht gehabt, wenn er von jeher für die philologische Behandlung der Ethnologie eingetreten ist. Daß die Möglichkeit dazu geboten wird, haben die Ethnologen in ihrer Hand. Wenn meine Aufnahmen zur Mehrung des Verständnisses für den Wert solcher literarischen Dokumente in der Ethnologie führen, so ist damit ein Hauptzweck meiner Tätigkeit erreicht.

III Mitteilungen und Hinweise

Diese verschiedenartigen Nachrichten und Notizen, die keinerlei Vollständigkeit erstreben und durch den Zufall hier aneinander gereiht sind, sollen den Versuch machen, den Lesern hier und dort einen nützlichen Hinweis auf mancherlei Entlegenes, früher Übersehenes und besonders neu Entdecktes zu vermitteln. Ein Austausch nützlicher Winke und Nachweise oder auch anregender Fragen würde sich zwischen den verschiedenen religionsgeschichtlichen Forschern hier u. E. entwickeln können, wenn viele Leser ihre tätige Teilnahme dieser Abteilung widmen würden.[1]

Dionysos im Schiff

Die Darstellungen von Dionysos im Schiff sind neuerdings wiederholt besprochen worden.[2] Ich habe am letzt a. O. eine Schale im Berliner Antiquarium erwähnt, die ich hier mit der freundlichen Erlaubnis der Direktion vorlege. Obgleich die Malerei künstlerisch sehr unerfreulich ist, ein flüchtiges Machwerk des ausgehenden schwf. Stiles, ist es doch für die Auffassung des Dionysos bedeutsam und verdient bekannt gemacht zu werden, zumal die von Loeschcke bei Maaß a. a. O. erwähnte Amphora nicht veröffentlicht ist. Beide Darstellungen zeigen das Schiff des Dionysos am Vorderteil mit einem Tierkopf versehen.

Unser Gefäß ist längst beschrieben von Furtwängler, Arch. Jb. I (1886), 150 f.: „H. 0,075. Dm. 0,20. Schale wie Berl. Cat. S. 450 Nr. 2061 ff. Innen: der bärtige Dionysos mit Trinkhorn in einem Schiff, dessen Vorderteil die Form eines Maultierkopfes hat. Rings Efeuranke. — Außen: jederseits der sitzende Dionysos mit Trinkhorn, umgeben von je zwei auf Maultieren reitenden Nymphen in kurzen Röcken (Fleisch weiß). Weinranken füllen den Raum." Das Innenbild gibt die Abbildung wieder. Furtwängler hat den Kopf als den eines Maultieres oder Esels richtig erkannt; die über-

[1] Sog. Rezensionen soll diese Abteilung ebensowenig enthalten als sie „Berichte" ersetzen soll. Über die Zeitschriftenschau, die dem Archiv besonders beigegeben werden kann, siehe die Mitteilung Band VII, S. 280.

[2] Maaß, *Rhein. Mus.* 23 (1888), 78 u. *Parerga attica, Index lect.* Greifswald 1889/90, p. IX f.; Usener, *Sintflutsagen,* S. 115 ff.; Pfuhl, *De pompis sacris,* p. 72 f.; Nilsson, *Studia de Dionysiis atticis,* p. 125 ff. u. *Griech. Feste,* S. 268 ff.

die vom mir besuchte
für die Nachwelt
sechs Jahre verg
5000 Quartseiten
nehmen, heraus
recht gehabt.
handlung der
dazu geboten
Wenn meine
den Wert so
führen, so ist

... ist

... Vorderschiff
... des Gottes
... läßt, wird in
... und als carrus
... Frühlingsfest der
... als bedeutsame
... der Außenseiten,
... Eseln reitenden
... Esels und des Maul-
... ein Unterschied) zu
... Es ist das typische
... wenn Hephaistos auf
... weil Dionysos ihm sein
... Olymp zurückführte.[1]
... soweit es hier in Be-
... wenn er mit dem heiß
... wärmeren Jahreszeit ein-
... erwachenden Lebens in der
... εἶναι Cornutus p. 60
... das römische Sprichwort
... ato fa sempre i-a,
... Gedankenverbindung, die
... Dionysos mit dem Esels-

... einige Worte hinzufügen,
... sonst von mir streng
... verstoßen habe. Ich habe
... Regelung eines Mythos ge-
... mit den Gütern einer fort-
... dem Gestade Griechenlands
... aus dem Ritus, um ihn zu
... aus dem Mythos, um ihn zu
... stoßen die Regel nicht um.
... der dionysischen Schiffspompe.
... eines abgedroschenen Satzes
... ιμον εἶναι, d. h. von den
... auffassen. Das ist die eine
... Hesiod erwähnt (op. 679 ff.).
... ffnung des Meeres. In der
... Ereignis durch ein großes

... A. B. Cook, *Journ. of Hell.*
... *Wissowas Realenc.* VI, 659 ff.



sis gewidmetes Fest ge-t, die von Apulejus be-riebene *πλοιαφέσια* oder das dos **navigium** der römi-hen Kalendarien (5. März). Es wurde ein feierlich gesegnetes und mit Spezereien beladenes Schifflein in die Fluten hinausgestoßen. Einen ursächlichen Zusammenhang zwischen den beiden Festen hat schon Usener mit Recht bestritten; sie haben eben denselben Anlaß, aber von verschiedener Seite aufgefaßt. Der Kaufmann stößt sein Schiff ins Wasser und feiert dabei die Wiedereröffnung der Schiffahrt; andere Leute erwarten mit Spannung das erste Schiff, welches allerlei Güter fremder Länder mitführt: unter diesen Gesichtspunkt fällt das dionysische Schiff. Ich meine also: weil die Epiphanie des Frühlingsgottes Dionysos[1] mit der Eröffnung der Schiffahrt zusammenfiel, hat man sich ihn zu Schiff kommend vorgestellt und dargestellt, und alle Wunder des Frühlingsgottes hat man seinem Schiff angedichtet; so segnet sein Fest und sein Schiff auch die Eröffnung der Schiffahrt ein.

[1] Neuerdings ist die wichtige Urkunde über den Verkauf des Priestertums des Dionysos Phleos und des Dionysos Katagogios in Priene bekannt geworden (*Inschr. von Priene* Nr. 174). Der Priester offiziert auch bei dem theatralischen Fest des Dionysos Melpomenos. Als Festzeiten des Dionysos erscheinen die Monate Lenaion und Anthesterion in Übereinstimmung mit dem sonstigen ionischen Kult. Z. 21 ff. wird der Priester beauftragt, die Prozession der den Dionysos Einführenden bei dem Feste *Καταγώγια* zu leiten. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß diese Einkehr des Dionysos zu dem gemeinionischen Fest des Monats Anthesterion gehört; jedenfalls zeigt sie uns die von mir postulierte Frühlingsepiphanie des Dionysos. Während des Druckes geht mir der sechste vorläufige Bericht über die Ausgrabungen in Milet zu (aus dem Anhang zu den Abhandl. der Akad. in Berlin), welcher S. 22 f. eine für den Dionysoskult sehr wichtige Inschrift bringt. Interessant ist die Regelung des orgiastischen Dienstes und für uns namentlich die Epiphanie des Gottes, die unter demselben Namen wie in Priene wiederkehrt. Z. 21 f. *τοῖς δὲ Καταγωγίοις κατάγειν τὸν Διόνυσον τοὺς ἱερεῖς καὶ τὰς ἱερείας τοῦ [Διονύ]σου τοῦ Βακχίου κτλ.* Wegen der Analogie dieser beiden dionysischen *Καταγώγια* in Priene und Milet ist der Schluß zwingend, daß die in den von Usener hervorgezogenen Acta S. Timothei erwähnten *Καταγώγια* zu Ephesos (vgl. meine *Griech. Feste* S. 416 f.) auch ein Dionysosfest sind, wozu die Masken und die *σχήματα ἀπρεπῆ* passen.

ragende Spitze, die man vielleicht für ein Horn nehmen wollte, ist die Bugzier des Schiffes.

Die Elemente der Erklärung sind bekannt. Das Wunderschiff des Dionysos, auf welchem die mächtige Anwesenheit des Gottes Efeu und Weinranken um den Mast emporblühen läßt, wird in Athen, Smyrna und Massilia auf Räder gesetzt und als carrus navalis in der Stadt umhergeführt bei dem Frühlingsfest der Anthesterien. Hier erscheint auch der Maultierkopf als bedeutsame Zier, was noch mehr betont wird durch die Bilder der Außenseiten, wo der Gott von je zwei auf Maultieren oder Eseln reitenden Mänaden umgeben ist. Die Beziehungen des Esels und des Maultieres (denn zwischen diesen beiden besteht kein Unterschied) zu Dionysos und seinem Kreise sind wohlbekannt. Es ist das typische Reittier des Gottes und seines Gefolges, und wenn Hephaistos auf einem Maultier beritten erscheint, geschieht das, weil Dionysos ihm sein Reittier geliehen, als er den Zürnenden in den Olymp zurückführte.[1]

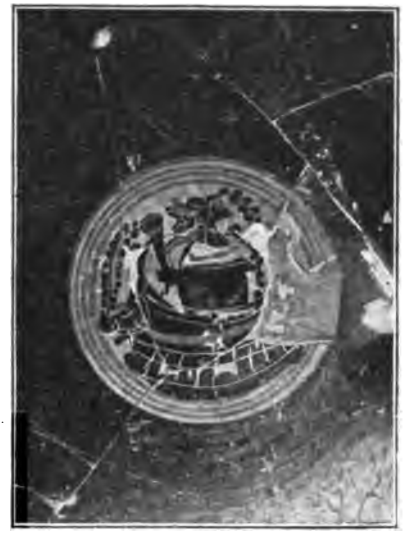
Das Frühlingsfest der Anthesterien ist, soweit es hier in Betracht kommt, die Epiphanie des Dionysos, wenn er mit dem heiß ersehnten Frühling und allen Gaben der wärmeren Jahreszeit einkehrt. Er ist hier der Gott des neu erwachenden Lebens in der Natur. Aus diesem Grunde (*διὰ τὸ ὀχευτικὸν εἶναι* Cornutus p. 60 Lang) ist ihm der Esel heilig, von dem das römische Sprichwort sagt: nel mense Maio il asino nel prato fa sempre i-a, i-a. Wir verstehen jetzt unschwer die Gedankenverbindung, die den Maler veranlaßt hat, das Schiff des Dionysos mit dem Eselskopf zu versehen.

Wegen des Schiffes darf ich noch einige Worte hinzufügen, weil ich in der Erklärung früher gegen einen sonst von mir streng innegehaltenen Grundsatz mit Unrecht verstoßen habe. Ich habe in dem Schiff des Dionysos die Widerspiegelung eines Mythos gesucht, welcher erzählte, wie Dionysos mit den Gütern einer fortgeschritteneren Kultur im Schiff an dem Gestade Griechenlands anlangte. Der Mythos entsteht aber aus dem Ritus, um ihn zu erklären, nicht umgekehrt der Ritus aus dem Mythos, um ihn zu illustrieren. Ausnahmen späterer Zeit stoßen die Regel nicht um.

Suchen wir also einen Anlaß zu der dionysischen Schiffspompe. Theophrast Char. 3 führt als Beispiel eines abgedroschenen Satzes an: *τὴν θάλασσαν ἐκ τῶν Διονυσίων πλώιμον εἶναι*, d. h. von den Anthesterien an, wie alle die Worte auffassen. Das ist die eine von den zwei Zeiten der Schiffahrt, welche Hesiod erwähnt (op. 679 ff.). Dieses Fest bezeichnete also die Eröffnung des Meeres. In der späteren Zeit wurde dieses bedeutsame Ereignis durch ein großes

---

[1] S. die Zusammenstellungen von A. B. Cook, *Journ. of Hell. Studies* 14 (1894), 81 ff. u. Olck in *Pauly-Wissowas Realenc.* VI, 659 ff.



der Isis gewidmetes Fest gefeiert, die von Apulejus beschriebene *πλοιαφέσια* oder das Isidos navigium der römischen Kalendarien (5. März). Es wurde ein feierlich gesegnetes und mit Spezereien beladenes Schifflein in die Fluten hinausgestoßen. Einen ursächlichen Zusammenhang zwischen den beiden Festen hat schon Usener mit Recht bestritten; sie haben eben denselben Anlaß, aber von verschiedener Seite aufgefaßt. Der Kaufmann stößt sein Schiff ins Wasser und feiert dabei die Wiedereröffnung der Schiffahrt; andere Leute erwarten mit Spannung das erste Schiff, welches allerlei Güter fremder Länder mitführt: unter diesen Gesichtspunkt fällt das dionysische Schiff. Ich meine also: weil die Epiphanie des Frühlingsgottes Dionysos[1] mit der Eröffnung der Schiffahrt zusammenfiel, hat man sich ihn zu Schiff kommend vorgestellt und dargestellt, und alle Wunder des Frühlingsgottes hat man seinem Schiff angedichtet; so segnet sein Fest und sein Schiff auch die Eröffnung der Schiffahrt ein.

[1] Neuerdings ist die wichtige Urkunde über den Verkauf des Priestertums des Dionysos Phleos und des Dionysos Katagogios in Priene bekannt geworden (*Inschr. von Priene* Nr. 174). Der Priester offiziert auch bei dem theatralischen Fest des Dionysos Melpomenos. Als Festzeiten des Dionysos erscheinen die Monate Lenaion und Anthesterion in Übereinstimmung mit dem sonstigen ionischen Kult. Z. 21ff. wird der Priester beauftragt, die Prozession der den Dionysos Einführenden bei dem Feste *Καταγώγια* zu leiten. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß diese Einkehr des Dionysos zu dem gemeinionischen Fest des Monats Anthesterion gehört; jedenfalls zeigt sie uns die von mir postulierte Frühlingsepiphanie des Dionysos. Während des Druckes geht mir der sechste vorläufige Bericht über die Ausgrabungen in Milet zu (aus dem Anhang zu den Abhandl. der Akad. in Berlin), welcher S. 22f. eine für den Dionysoskult sehr wichtige Inschrift bringt. Interessant ist die Regelung des orgiastischen Dienstes und für uns namentlich die Epiphanie des Gottes, die unter demselben Namen wie in Priene wiederkehrt. Z. 21f. *τοῖς δὲ Καταγωγίοις κατάγειν τὸν Διόνυσον τοὺς ἱερεῖς καὶ τὰς ἱερείας τοῦ [Διονύ]σου τοῦ Βακχίου κτλ.* Wegen der Analogie dieser beiden dionysischen *Καταγώγια* in Priene und Milet ist der Schluß zwingend, daß die in den von Usener hervorgezogenen Acta S. Timothei erwähnten *Καταγώγια* zu Ephesos (vgl. meine *Griech. Feste* S. 416f.) auch ein Dionysosfest sind, wozu die Masken und die *σχήματα ἀπρεπῆ* passen.

Ohne ein Meeresgott zu sein, ist also Dionysos durch die Zeitlage seines Festes zum Eröffner der Schiffahrt geworden wie später Isis. Den Schluß erhärtet das panathenäische Schiff. Die erste und bedeutendste Zeit der Schiffahrt beginnt nach Hesiod op. 663 fünfzig Tage nach der Sommersonnenwende. Damit stimmt nun das Sprichwort ἐκ Παναθηναίων ὁ πλοῦς.[1] Durch den Vergleich versteht man jetzt besser, warum ein Schiff auf Rädern in der panathenäischen Prozession mitgeführt und der Peplos der Göttin an dessen Mast als Segel gespannt wurde. Bedeutungslos ist nichts in den alten Festgebräuchen, und jede Beschäftigung mußte durch ihren Ritus eingesegnet werden. Die agrarischen Bräuche sind sachgemäß die zahlreichsten, man findet aber auch andere, wenn man ihnen verständnisvoll nachgeht.

Lund **Martin P. Nilsson**

Nochmals 'Mutter Erde' in Afrika

Im Anschluß an meine kurze Notiz auf S. 158 des vorigen Bandes des „Archivs" seien im folgenden noch einige Hinweise gegeben, die die Volksanschauung von der 'Mutter Erde' für einige weitere Negervölker belegen können. Östlich der a. a. O. zitierten Baganda wohnen die Kavirondo, von denen ich in den von der Church Missionary Society herausgegebenen „Notes on Africa for Missionary Students" (London 1906), p. 10 einen zweifellos hierher gehörigen Brauch angegeben finde: „After a child is born the medicine-man is called in with his drum to ensure its good luck, probably by frightening away the evil spirits. Four or six days after birth — the former in the case of a girl and the latter of a boy — the baby is carried from the village by its mother and left on the road outside. The child is then picked up and restored to its mother by another woman, who thereafter acts as its godmother" (nach The living Races of Mankind, p. 359). Die beigegebene Erklärung: „probably a survival from a period when infant exposure was practised" erscheint nicht stichhaltig. Noch weiter östlich, bei den der Küste nahen Wagiryama, finden wir bestimmtere Andeutungen. Ein Eingeborener sagte dort Taylor: „Dieser Himmel ist es, was man Gott nennt; Gott ist männlich, aber die Erde ist weiblich". Aus

[1] Aristot. π. ζῴων γενέσεως I, 18. A. Mommsen, *Feste der Stadt Athen*, S. 56 f., hat die Beweisstellen zusammengestellt und die einfache Deutung nahezu gefunden, aber wunderlich verdreht. Die von ihm gegebene Deutung des Sprichwortes: nach dem Fest die Fahrt, d. h. die Arbeit, ist unannehmbar. Für ἐκ sollte dann wenigstens μετά stehen.

deren Vereinigung ist dann das All entstanden (Taylor, African Aphorisms, London 1891, p. 140).

Wenden wir uns nun nach Westafrika, zu den Ewe unserer Togokolonie, so finden wir dort, ebenso wie nachher in Loango, voll ausgesprochen und durch die monumentale Arbeit des Bremer Missionars J. Spieth frei daliegend, was wir suchen. Da steht an der Spitze der ältesten Erdengötter (anyimawuwo, auch trōwo, bei uns 'Fetische' genannt) die Erde selbst (Anyigba, auch Zodzi), die im ganzen nördlichen Teile des Ewelandes unter dem Namen mía no, 'unsere Mutter', verehrt wird. Sie ist eine Frau, man sagt, daß der Himmel (Mawu, der große Gott) ihr Mann ist, und hat im Bunde mit ihm Menschen, Tiere und Pflanzen, ja sogar die Erdengötter erzeugt. Sie ist die große Ernährerin alles Lebendigen, die „nicht einbricht, auch wenn ihr Feind auf ihr geht". (Spieth, Die Ewestämme, Berlin 1906, S. LVIII; Die Eweer, Bremen 1906, S. 65; Die religiösen Vorstellungen der Eweer, Bremen 1906, S. 8.) Ausführliches über Glaube, Kultus (die Erde hat in Ho ihren besonderen Priester) usw. siehe bei Spieth, a. a. O., S. 664—668, auch in: Das Sühnebedürfnis der Heiden im Ewelande, Bremen 1903, S. 7. Interessant ist namentlich das Ernteopfer: „Bevor man neuen Yams ißt, wird ihr (der Erde) nyagasi (eine Yamsart) gekocht und ein Teil davon mit Öl gemischt. Den mit Öl gemischten und den nicht mit Öl gemischten Yams legt der Priester auf die Erde, daß sie ihn esse. Er legt den Yams vor der Schüssel nieder und reinigt die Schüsseln sorgfältig. Bevor er ihr jedoch die Opfer gibt, betet er; die anderen aber klatschen mit ihren Händen und schlagen ein dem trō geweihtes Eisen dazu." Doch scheint nicht in allen Teilen des Landes vor dem Yamsfest der Erde ein Opfer gebracht zu werden. Und weiter (aus der Landschaft Kpenoe, S. 716): Wenn Frauen kinderlos sind und werden zum Priester der Erde gebracht, so badet er sie, und dann bekommen sie Kinder. Ebenso im Matsestamm (S. 795), wo auch gelegentlich der Maisernte (November) der Erde geopfert wird. Unter Führung des Jagdkönigs und des Oberpriesters gehen die Jäger zusammen auf den Acker, wo sie Korn ausbrechen. Unter Gebet legen sie die neue Frucht auf den Opferplatz im Walde nieder, und dann erst dürfen alle ihr neues Korn von den Äckern holen. (Selbstverständlich bietet die Mythologie rein physikalischen Ansichten kein Hindernis dar; von einem Angehörigen des Womostammes rührt z. B. die folgende Erklärung her: „Wir meinen, Gott habe die Welt aus Erde gemacht. Wäre es nicht so, so könnten keine Nahrungsmittel für uns wachsen. Unter der Erde ist zwar Wasser, aber das gibt den Feldgewächsen kein Gedeihen. Der Regen kommt von Gott selbst aus der Höhe, ehe die Erde etwas hervorbringt.") Man

schwört auch bei der Erde, indem man sie mit der Hand schlägt (S. 124, 472 u. 668).

Im Westen des Ewegebietes finden sich noch Spuren gleicher Anschauungen bei den Gäern (vgl. meine frühere Notiz!), wo die Erde gleichfalls als persönliches Wesen oder Gottheit gedacht wird, oder vielmehr wurde; so in dem Ausdruck Nyonmo ke šikpon 'Himmel und Erde', wo Nyonmo (ganz wie Mawu) eben auch 'Gott' bedeutet (Zimmermann, Vocabulary of the Akra Language, Stuttgart 1858, p. 243). Ähnliches ist aus dem Hinterland bekannt, wo die Erde in der Mythologie der Asanteer (vulgo Aschanti) ebenso personifiziert erscheint und, wenigstens von alten Leuten, zusammen mit Onyankōpoṅ (dem großen Gotte) angerufen wird (Christaller, Dictionary of the Asante and Fante Language, Basel 1881, p. 413; Bellon, Kultus und Kultur der Tschi-Neger im Spiegel ihrer Sprichwörter, Basel 1907, S. 6 u. 14). Sie wird sogar, aber nicht so häufig und allgemein, yeṅ nā asàsé 'unsere Mutter Erde' genannt, so daß Entlehnung von den Ewe nicht ausgeschlossen ist; Verehrung oder Kultus scheint sie nirgends zu genießen (mündl. Mitteilg von Herrn Missionar J. M. Müller, der mir auch sagte, in Schüleraufsätzen über eingeborene Mythologie habe er, trotzdem seine Schüler auch alte Leute ausgefragt hätten, nichts über die Erde gelesen).

Vielleicht gehört in diesen Zusammenhang auch ein von C. Velten aufgezeichnetes Rätsel der Waswahili Ostafrikas: „Eine Frau und ihr Mann sehen einander immer an, der Mann nähert sich nicht seiner Frau und die Frau nähert sich nicht ihrem Mann." Lösung: „Himmel und Erde" (Mitt. Sem. Orient. Spr. VII, Berlin 1904, 3. Abt., S. 2). Vgl. das Gā-Sprichwort: „Erde und Himmel kommen nicht zusammen" (Zimmermann, Akra Grammar, p. 173; Gā-Lesebuch, Basel 1883, S. 35).

Kommen wir nun noch zu den eigentümlichen Verhältnissen bei den Bafiote Loangos: als Nzāmbi, der erhabene Weltschöpfer, sich von der Erde zurückzog, scheint etwas von seinem Wesen in dieser zurückgeblieben zu sein, das vielfach, und besonders in küstenfernen Gegenden, Bunsi genannt wird. Ob Gott, ob Fetisch, darüber schwankt Überlieferung und Kultus; jedenfalls ist es unsichtbar, wohnt in der Erde und regelt nach Verdienst der Menschen Niederschläge und Fruchtbarkeit. Der Name wird hier und da erklärt als māma ma nsí — māma: Mutter, nsí: Erde —, „vielleicht in dem Doppelsinn wie wir sagen: Mutter Erde und Muttererde",[1] meint Pechuël-Loesche (Volkskunde von Loango, Stuttgart

[1] Vom sprachlichen Standpunkt aus muß ich die letztere Erklärung für falsch halten; die erste wäre dagegen wohl möglich — im Ngala sagt man

1907, S. 276). „Faßt man alles zusammen, was zu beobachten und von den Eingeborenen zu erlauschen ist, so hat es seine Berechtigung, das verehrte Wesen nicht als einen Fetisch, auch nicht als einen Erdgeist, sondern in seiner ursprünglichen Bedeutung als den Inbegriff der Erdkraft, der alles durchdringenden Schaffenskraft, des Allwaltenden, des Werdens, der Fruchtbarkeit aufzufassen. Und das ist, was Nzămbi in seiner Erde zurückließ" (a. a. O. S. 277). Damit hängt dann innig zusammen die Vorstellung von der Heiligkeit der Erde, aus der sich eine ganze Anzahl religiöser wie rechtlicher Satzungen ableiten[1], von ihrer Fruchtbarkeit, die für Ackerbauer in einer Lage wie die Bafiote schlechthin das Dasein bedeutet. Sünden gegen die Erde, wie Verwüsten von Pflanzungen, Umhauen von Fruchtbäumen, werden auch Europäern am wenigsten vergeben (S. 201). Aus einer großen Anzahl von offenbar mit dem Erdkult in Zusammenhang stehenden Gebräuchen (vgl. S. 194, 236, 276—281 u. a.) möchte ich nur noch den einen hervorheben, der wieder zum Ausgangspunkt unserer Nachforschungen zurückführt: der Zuläufer, der von der Makŭnda[2] adoptiert zu werden wünschte, kniete oder warf sich vor ihr nieder, schlug die Erde, und nahm davon auf die Zunge, wurde von der Herrin unter den Armen sinnbildlich vom Boden abgehoben und küßte ihre Brüste. So ward er ihr eigen und stand fortan unter ihrem Schutz und Recht als Kind der Erde (a. a. O. S. 163). **Bernhard Struck**

I. Nach dem Volksglauben der Kleinrussen dient der Mohn als Schutzmittel gegen die Toten und Vampire. In Grintschenkos Sammlung „Aus dem Volksmund" 1901 („Iẑ ust naroda") p. 172 wird uns eine Geschichte unter dem Titel „Der Mohn hält den Toten im Sarge" mitgeteilt. Der Inhalt dieser Geschichte ist folgender: beim Leichenbegräbnis einer gewissen Bäuerin, welche man im Dorfe für eine Hexe hielt, hat eine von den Bäuerinnen Mohnkörner in einen Knoten gebunden und in den Sarg gelegt, während sie einer anderen befohlen hat, hinter

z. B. Esaya wa moteli 'Jesaias der Prophet', und aus dem Swahili habe ich notiert: Kaizari wa Virhamu 'Kaiser Wilhelm', Bwana wetu wa Bezirksamtmann S. 'unser Herr Bez. S.' Näher liegt überhaupt die Übersetzung 'Erdenmutter'. Daneben finden wir den Namen māma ma mikisi (Mutter aller Fetische), was wieder der Ewevorstellung entspricht (Bastian, *Deutsche Exp. an der Loangoküste,* Jena 1874, I, S. 223).

[1] Vgl. z. B. Pechuël-Loesche S. 226 zu dem Ewegesetz bei Spieth, *Sühnebedürfnis,* S. 4.

[2] Die unabhängige Mitregentin des alten Loangokönigs, eine Art Heimats- oder Erdmutter, besonders beliebt zur Beratung in Rechtssachen usw.

dem Sarge zu gehen und den Mohn zu je einem Korn auszustreuen. Man erklärt dieses so: wenn die Tote aus dem Sarge aufstehen sollte, um zu gehen, so wird sie zuerst die Mohnkörner im Sarge und nachher die auf dem Wege ausgestreuten zählen müssen, und bis sie diese Arbeit vollbracht haben wird, wird sie nicht imstande sein, den Weg (wahrscheinlich vom Friedhof bis zum Dorfe) zu machen.

Eine andere Bestimmung hat der Mohn im Volksglauben, die uns Daniel Lepkij (in der Zeitschrift „Zorija“, Lemberg 1890, p. 152 „Von den Toten“) mitteilt: überhaupt, sagt Lepkij, wird von den Begleitern einer 'unreinen' Leiche Mohn auf dem Wege bis zum Grabe ausgestreut zu dem Zwecke, daß, wenn der Tote seine Heimat oder sein Haus besuchen wollte, er denselben Weg zurücklegen müßte, auf welchem man ihn zum Grabe getragen hatte, und in diesem Falle könnte ihm der Mohn als Wegweiser dienen.

In den Volksmärchen der Galizier, und zwar in dem Märchen „Der Mensch ohne Furcht und Vampir“ (Ethnographitschnij Sbirnik. Lemberg Bd I 1895) wird erzählt, wie ein Vampir (Upir) nachts ins Dorf zu kommen pflegte, um die Menschen zu würgen und aus ihnen das Blut zu saugen. Als Befreier des Dorfes von diesen Nachtwandlungen des Vampirs erscheint ein Bauer, der keine Furcht und nichts Böses kannte.[1] Als einmal der Vampir nachts aus dem Grabe gestiegen war, kroch der Bauer ins Grab und ließ den aus dem Dorfe zurückkehrenden Vampir nur unter der Bedingung hinein, daß er ihm das Mittel mitteilte, welches das Aussteigen des Vampirs aus dem Grabe in Zukunft verhindern sollte. Das Mittel war folgendes: der Bauer sollte zum Pfarrer (Ksiondz) gehen und ihn bitten, er möge das Grab 'versiegeln' (d. h. mit der Schaufel von allen vier Seiten des Grabes ein Kreuz machen), weiter sollte er neun Pflöcke von der Zitterpappel nehmen, dieselben um das Grab setzen und mit neunmal neun Mohnkörnern den Toten bestreuen. (Auch Afanasiew in den „Poetitscheskija Vozzrenija Slawijan na prirodu“, Bd III, 578 erzählt, daß die Koschuben das Grab eines Vampirs öffnen und es mit Mohn bestreuen und glauben, daß, solange der Tote alle Mohnkörner gezählt hat, er den Friedhof nicht verlassen darf.)

II. Zu Friedrich v. Duhn „Rot und Tot“ (Arch. IX, 1—24). Unter den Totengebräuchen, die Schein gesammelt hatte (Materialien für Sitten- und Sprachkunde des russischen Volkes im nordwestlichen Gebiete, Bd I, Teil 2 russisch), wird auf p. 539

[1] Franko bemerkt, daß ein Teil des Märchens an das Grimmsche vom Fürchtenlernen erinnert. Man vergleiche noch Afanasiew *Russische Volksm.*, 3. Aufl. Bd 2, p. 205 (besonders Variante e).

ein Brauch (Gouvernement Minsk) mitgeteilt, wo man den Sarg einigemal mit hochroten Fäden umwickelt; im Gouvernement Grodno (bei Schein a. a. O. p. 551) legt man quer über die Leiche einen roten wollenen Faden.[1] **Orest Janiewitsch**

Karnevalbräuche in Bulgarien

Im Journal of Hellen. Stud. vol. XXVI (1906), S. 191f. schildert R. M. Dawkins interessante Gebräuche der griechischen Bevölkerung in Viza, die an den alten Dionysoskult erinnern. Diese Gebräuche sind teilweise auch von den umwohnenden Bulgaren übernommen; es wird vielleicht nicht ohne Interesse sein, hier einige bulgarische Parallelen beizubringen.

In dem bulgarischen „Sbornik za narodni umotvorenija", Bd IV, S. 273 schildert Šivačev die Karnevalbräuche aus Malko-Tirnovsko (Wilajet von Adrianopol). Die Teilnehmer der Festprozession, die am Montag der letzten Karnevalwoche (Käsemontag)[2] in den Straßen herumzieht, sind folgende: Kuker, Kukerica (oder Baba = alte Frau), Mädchen, Jünglinge, Bären, Bärenführer, Haračare (Steuereinnehmer) und andere maskierte Personen.

Der Kuker ist mit Ziegenfell bekleidet, sein Antlitz mit Ruß geschwärzt; sein hoher und zottiger Hut ist von einem ganzen Fell angefertigt; in der Hand trägt er eine Keule, an seinem Gürtel hängen einige Klingeln. Die Rolle der Kukerica spielt ein im Frauenrock verkleideter Mann, ebenfalls mit geschwärztem Gesicht. Die Mädchen sind junge Leute in Frauenkleidern, die Jünglinge dagegen sind Mädchen in Männerkleidern und Masken. Die Bären sind in Bärenfelle eingewickelte Hunde; die Bärenführer tragen zerrissene Kleider, ihr Gesicht ist verunziert. Die Steuereinnehmer tragen Keulen, schlagen jeden, der ihnen in die Hände fällt, und treiben Strafgelder ein; dafür geben sie Quittungen zurück, die zynische Worte und Figuren enthalten. Außerdem beteiligt sich am Spiele auch ein König, ein Richter und andere Beamte, von denen eine Scheingerichtssitzung veranstaltet wird; die von ihnen verurteilten Personen werden zur Strafe an den Füßen durchgeprügelt.

Der König sitzt an irgendwelcher erhöhten Stelle, um das Spiel der Kukeri zu betrachten. Das Spiel der Kukeri, ihre Bewegungen und Verrenkungen sind lasziv und sogar schamlos, besonders wenn sie betrunken sind; die an den Kuker gerichteten Lieder und Anrufungen sind von Zynismen voll; leider hat Šivačev nicht für nötig gefunden, diese Lieder mitzuteilen.

[1] Cfr. O. Gruppe, *Griech. Mythologie* p. 891, 3.

[2] Diesen Tag nennt man '*Kukerov den*', d. h. der Tag der 'Kukeri'.

Gegen Abend ackert der Kuker mit einem von zwei Personen aus seiner Gesellschaft gezogenen Pflug einige Furchen, die er darauf mit Getreide besät. Nach Sonnenuntergang legt der Kuker seine Kleider ab, wird für seine Mühe bezahlt und zecht nachher mit seinen Genossen. Die Bevölkerung glaubt, daß ein Mensch, der die Kukerrolle spielt, die schwerste Sünde auf sich ladet; die Geistlichkeit bemüht sich, diesen Brauch abzuschaffen, aber vergebens. Ähnlich sind die Bräuche im Dorfe Kuria (Bezirk von Losengrad).[1] Wir beschränken uns hier nur darauf, die abweichenden Züge anzuführen. — Nach beendeter Prozession werden die gesammelten Geschenke verkauft und dafür Wein eingekauft. Darauf versammeln sich alle Dorfbewohner auf einem offenen Platz inmitten des Dorfes, indem jeder sein Essen mitbringt; es wird ein langer Tisch eingerichtet, und alle essen und trinken vom Weine des Kukers. Nach dem Essen bringt der Kuker einen ganzen Fladen, in dem eine alte Münze steckt; dieser Fladen wird in kleine Stücke gebrochen und unter alle Anwesenden verteilt. Falls das Stück mit der Münze einem Ackerbauer zuteil wird, so glaubt man, daß das nächste Jahr den Ackerbauern reichen Segen bringen wird; wird aber die Münze bei einem Hirten gefunden, so gilt das als gute Vorbedeutung für die Hirten usw. Darauf fängt die Zeche von neuem an. Zuletzt ackert der Kuker eine kleine Strecke, indem er dabei seinen Körper nach rechts und links hinabbeugt, um auf diese Weise die vor Fruchtschwere sich neigenden Ähren symbolisch anzudeuten. Die anderen aber packen denjenigen, bei dem die Münze gefunden wird, binden ihn an den Füßen und schleppen ihn über die gepflügte Strecke hin.

Ähnliche Karnevalbräuche finden sich vereinzelt auch in Bulgarien, vermutlich von bulgarischen Auswanderern aus Thrazien mitgebracht; sie sind neulich von D. Marinov beschrieben worden.[2] Das Spiel wird von jungen Leuten veranstaltet; die Hauptrolle spielt dabei die sogenannte 'Baba' oder 'Mutter', die die Führerin der 'Kukeri' oder 'Kukovi'[3] ist. Die Tracht der Kukeri wechselt nach den verschiedenen Orten; gewöhnlich kleiden sie sich in Felle und tragen einen Gürtel von Lindenrinde, an dem 5—6 Klingeln angehängt sind; am Rücken tragen sie einen von Lappen angefertigten Buckel. Die Hauptsache sind die Masken, auf deren Anfertigung viel Mühe verwandt wird; dieselben stellen Tierköpfe in phantastischer Kombination dar: z. B. einen gehörnten Menschen- oder Vogelkopf, Widder-, Stierkopf usw. Die Kukeri tragen in den Händen einen

[1] Beschrieben in *Sbornik*, Bd 16—17, S. 10.

[2] *Mitteilungen des ethnograph. Museums in Sofia*, Heft I (1907), S. 21f. (bulg.).

[3] Hier und da nennt man sie auch *starci* (alte Leute).

Klünk (Stock mit Haken) und einen Topus (Knüttel, ein großer Phallos?). — Die 'Baba' (alte Frau) ist ein in Frauengewändern verkleideter junger Mann; sie trägt weder Maske noch Klingeln; in manchen Orten trägt sie einen Spinnrocken, mit dem sie spinnt, in anderen einen hölzernen Säbel.

Am Käsemontag (Kukov den'), noch in der Frühe, gehen die Kukeri einzeln im Dorfe herum; wem sie begegnen, den halten sie mit dem Klünk auf, um ihm ein Geschenk abzufordern. An diesem Tage getrauen sich die heiratsfähigen Mädchen nicht allein in den Straßen sich sehen zu lassen; denn wenn sie einem Kuker begegnen, werden sie von ihm mit dem Klünk geschlagen.

Gegen Mittag versammeln sich die Kukeri bei der 'Baba', um die Prozession zu bewerkstelligen; sie gehen von Haus zu Haus, tanzen in jedem Hause einen Reigentanz, währenddessen die Baba mit dem Spinnrocken spinnt. Man glaubt, daß in das Haus des Hausherrn, dem es gelingt, die Baba wegzuschleppen und zu verstecken, Segen und Gedeihen einziehen werden; darum versucht jeder Hausherr, die Baba zu rauben, die Kukeri aber wehren es tüchtig ab. Nach dem Reigentanz bekommen die Kukeri Geschenke: Geld, Eier, Mehl usw.

Gegen Abend wird am Dorfplatz wieder ein Reigentanz veranstaltet; hier werden die Kukeri von der Baba in einen Pflug eingejocht, mit dem dieselbe eine kleine Strecke ackert; darauf besät sie diese Strecke mit Getreide.

Am anderen Tage kommen die Kukeri wieder zusammen, verkaufen die Geschenke und veranstalten im Haus der Baba ein Gelage.

Es wird geglaubt, daß, wenn fremde Kukeri ins Dorf eindringen, die Fruchtbarkeit in das andere fremde Dorf hereingezogen werde; darum wird das Eindringen fremder Kukeri von den einheimischen um jeden Preis verhindert. Das Volk glaubt überhaupt, daß das Kukerspiel zur Mehrung des Glückes und der Fruchtbarkeit veranstaltet wird.

Sofia **Gawril Kasarow**

Deloptes

Der Name des Gottes Deloptes ist zuerst in einer im Piräus gefundenen Inschrift aufgetaucht[1]: *δεδόχϑαι τοῖς ὀργεῶσιν ἐπαινέσαι Στέφανον τῆς τε πρὸς τὴν Βένδιν καὶ τὸν Δηλόπτην καὶ τοὺς ἄλλους ϑεοὺς εὐσεβείας ἕνεκεν.* Auf dem samischen Weihrelief (Wiegand, Ath. Mitt. XXV [1900], 172, Nr. 48) erscheint der *Ἥρως Δηλόπτης*

[1] Demargue *BCH* XXIII (1899), S. 370 f.

„in der Art des Asklepios auf seinem Stab (der nur gemalt war) gestützt". Auch auf dem bekannten Relief von Kopenhagen[1] ist derselbe Gott neben Bendis dargestellt.

Dieser Gott oder Heros wird gewöhnlich als thrakisch angesehen: so Roscher[2], Cumont[3], Foucart[4]. Letzterer sagt ausdrücklich: „Δηλόπτης n'est pas composé d'éléments grecs: c'est un mot thrace d'où a été tiré le nom théophore Δηλόπτιχος porté par deux Byzantins au IV s. (C. I. Gr. 2108 g; C. I. Gr. Sept. 2418)".

Dagegen hat Shebelew[5] diese Meinung zurückzuweisen versucht. Er meint, daß der Name Deloptes, der nach Analogie von den griechischen *πανόπτης*, *ἐπόπτης* gebildet ist, nichts Thrakisches enthält; er fehlt auch in der Liste der bisher bekannten thrakischen Götter; daraus, daß Deloptes zusammen mit der thrakischen Bendis erwähnt wird, darf man nichts folgern. Auch Gruppe[6], dem der Aufsatz von Shebelew unbekannt ist, ist der Meinung, daß Deloptes griechisch ist.

Da die bildlichen Darstellungen des Deloptes nichts Typisches enthalten und über sein Wesen nichts lehren, versucht Shebelew nach der Methode Useners (Götternamen) die Natur des Gottes zu bestimmen. Deloptes sei zu verbinden mit *Δήλιος*, dem bekannten Beinamen Apollons, der mit dem „Hellsehen" zusammenhängt;[7] er ist also ein Sondergott, „der seine Bedeutung eingebüßt hat, nachdem der persönliche, mit Eigennamen ausgestattete Gott (d. h. Apollo) geschaffen wurde, dem Deloptes seine Funktionen abgetreten hat". — Der Meinung Shebelews können wir nicht beipflichten. Der Name Deloptes ist wahrscheinlich thrakisch und hat mit dem *Δήλιος* nichts zu tun. Der Umstand, daß dieser Gott in Thrakien bis jetzt nicht gefunden ist, hat keine Bedeutung, denn in archäologischer Beziehung ist Thrakien noch sehr wenig erforscht, und die Hoffnung auf neue Funde ist nicht ausgeschlossen. Tatsächlich tauchen ununterbrochen neue Personen- und Götternamen auf.[8] In einer neuerdings in Sofia gefundenen Inschrift, die mein Freund

---

[1] Bei Hartwig *Bendis*, t. I. Vgl. Foucart *Mélanges Perrot*, p. 98.
[2] *Lexikon der Myth.* Umschlag der 43. Lief.
[3] Bei Pauly-Wissowa *R E* IV, 2459; I Suppl. 340.
[4] A. a. O. S. 98.
[5] Im russ. Journal des Ministeriums der Volksaufklärung, 1901, Oktoberheft, S. 60 f.
[6] *Griech. Mythol.* II, 1555 Anm. 3.
[7] Vgl. auch Perdrizet *R. d. études anc.* 1903, S. 267.
[8] G. Kazarow *Klio*, VI, 169. Im Museum zu Sofia liegt viel unpubliziertes Material, welches aber unzugänglich ist. Dem Direktor des Museums, Dobrusky, kann der Vorwurf nicht erspart werden, daß er die in Bulgarien gefundenen archäologischen Schätze unbegreiflicherweise der Wissenschaft viel zu lange vorenthält.

Herr Dr. B. Filow bald publizieren wird, erscheint ein neuer thrakischer Personenname Δωραλούπτος. Bei dem bekannten Schwanken zwischen ο und ου im Thrakischen darf man annehmen, daß -λούπτος und -λόπτης identisch sind. Wenn Deloptes thrakisch ist, erklärt sich am besten auch seine Verbindung mit Bendis und den anderen Göttern (τοὺς ἄλλους θεούς), d. h. Nymphen, Hermes und Pan, die auch in Thrakien verehrt wurden.[1] Es ist viel natürlicher anzunehmen, daß die thrakischen Orgeonen neben Bendis einen nationalen Gott, nicht irgendwelchen verschollenen griechischen Heros Deloptes verehrt haben. **Gawril Kasarow**

Noch einmal 'Kind und Korn'

(oben 10, 567)

Lenaus Gedicht von der schönen Anna beruht auf einer ihm erzählten schwedischen Sage und ist in zahlreichen nordischen, keltischen, romanischen Fassungen bekannt. Bolte hat die Stoffgeschichte ausführlich in Euphorion 4, 323 ff. behandelt. Hauffen hat alsdann in der Zeitschr. d. Vereins f. Volksk. 10, 436 ff. eine westböhmische Fassung hinzugefügt, und ich ebd. 16, 311 ff. solche von den Färöern und aus Schonen. Dort habe ich auch die verschiedenen Mittel zusammengestellt, deren sich die Frau bedient, um kinderlos zu bleiben. Neben den Weizenkörnern oder überhaupt Körnern irgendeines Getreides erscheinen auch volle Mohnköpfe, deren jeder ein ungeborenes Kind versinnbildlicht. Es kommen aber auch Äpfel, Steine oder Pflöcke vor. In von serbischen Frauen tatsächlich geübtem Zauberbrauch zur Verhinderung des Kindersegens begegnen wir Kohlenstücken, bei den Ungarn Mohnkörnern. Das Überschütten des Brautpaares mit Körnern — aber auch Nüssen, Geldstücken u. a. — bei den verschiedensten Völkern aus alter wie neuer Zeit ist bekannt genug. In Schlesien bewirft man es mit Erbsen und Graupen, und es herrscht der Glaube, daß die Braut so viel Kinder haben werde, als Körner auf ihrem Kleid liegen bleiben. Es bedeutet also jedes Korn ein Kind.

Heidelberg **B. Kahle**

Über einen merkwürdigen Fund berichtet Soteriades Ath Mitt. 1906, 402—404 und neuerdings in den Praktika 1906/07 (S. 142—143). Fundort: Nähe von Elateia, eine Stunde nördlich von Drachmani an dem älteren Wege nach den Thermopylen. Kegelförmiger Tymbos. Drei Meter tief in demselben, durch

[1] S. Foucart a. a. O. S. 98 f.

starken Steinhaufen — wie in Orchomenos — geschützt, ein vormykenisches Grab, Zeit bestimmt durch die Keramik, namentlich eine 'Kamares'-Scherbe, ferner zwei goldene Ohrringe und zwei Goldspiralen vom Typus Troia II; also Frauengrab. Die Tote lag als liegender Hocker, gedeckt durch einen besonderen Steinhaufen, auf Unterlage von weißer Erde, wie sie auch als Bodenbelag in vorhistorischen Wohnhütten dieser Gegend gebraucht wird. (Heute ebendort als Wandbewurf). Neben dem Kopf zwei große Gefäße, neben ihnen (*παρ' αὐτὰ*) ein Bothros mit in gleicher Weise geweißten Wänden, in diesem Bothros außer Resten von Kohlen und Asche *ἀπηνθρακωμένοι στάχυες καὶ κόκκοι σίτου*. (Neben einem der Gefäße lag ferner noch ein Schienbein mit Huf eines Ochsen und ein bronzenes Messer.)

Es erscheint mir wesentlich, daß nicht nur fertige Speisen der Toten mitgegeben oder den Unterirdischen, um sie der Toten wohlgesinnt zu stimmen, gespendet werden, sondern auch die Keime zu neuem der Erde entspringenden Leben, Ähren und Getreidekörner. Ich erinnere mich nicht, aus so früher Zeit — drittem Jahrtausend — schon ähnlicher Vorstellung begegnet zu sein; und auch später wird sie kaum je so rein und greifbar uns entgegentreten. Noch in den altrömischen Forumsgräbern sind es fast durchweg nur die Kinder, denen Getreidekörner, Weinkerne und Bohnen mitgegeben sind, gewiß um sie dem mütterlichen Schutz des Erdschoßes besonders zu empfehlen.

v. Duhn

Ἀμενηνὰ κάρηνα

Durch die Zeitungen ist vor kurzem der Bericht über eine eigenartige „Leichenschändung" gegangen, die den vor acht Jahren gestorbenen bretonischen Maler Jan Dargent betraf; der eigene Sohn habe der Leiche seines Vaters auf einem Dorffriedhof des Finistère, Saint-Servais, den Kopf abschneiden und diesen feierlich in einer Kapelle beisetzen lassen. Wie weiter berichtet wird, hat er dann sein Tun in einer öffentlichen Erklärung gerechtfertigt, die nach der Tägl. Rundschau 1907, Nr. 279, S. 1115 folgendermaßen lautet: „Es ist in der ganzen Bretagne Sitte, daß gewissen Familien zum Lohn für erwiesene Dienste und als besondere Ehrung das Recht zusteht, ihre Toten nach einem längeren Aufenthalt im Grabe ganz oder teilweise im Inneren der Kirche beisetzen zu lassen. In zahlreichen Gotteshäusern, so auch in der Kathedrale von Saint-Pol-de-Léon, kann jedermann im Chorgange eine Menge Schreine sehen, die die Köpfe von Personen bergen, die auf diesen Vorzug Anspruch hatten. Mein Vater war

infolge seiner Dekorationsmalereien in der Kirche und der Kapelle von Saint-Servais dazu berechtigt. Die Köpfe seiner Mutter und eines anderen seiner Vorfahren sind seit 1871 in jener Kapelle. Mein Vater hielt sehr darauf, daß ihm die gleiche Ehre zuteil wurde, und ich mußte seiner letztwilligen Verfügung nachkommen. Die Feierlichkeiten bei der Ausgrabung wurden nach altem Brauch erfüllt. So haben sich die Dinge in unserem bretonischen Land von alters her zugetragen, ohne daß jemand darin einen Mangel an Ehrfurcht gegenüber den Toten erblickt hätte."

Man wird eigentümlich berührt, wenn man bei Nicolaus von Damascus, der um die Wende unserer Zeitrechnung schrieb, im 44. Fragment Dind. die Notiz liest: Die Panever in Afrika (*Πάνηβοι Λίβυες*) begraben, wenn bei ihnen der König stirbt, den Leib; den Kopf schneiden sie ab, vergolden ihn und stellen ihn im Tempel aus. Daß der antike Autor Wahres berichtet, lehren die Beobachtungen moderner Reisender; noch heute üben die afrikanischen Bamums den Brauch, die Köpfe ihrer verstorbenen Häuptlinge sorglich aufzubewahren.[1] Wie weit die europäischen Parallelen gehen, weiß ich nicht zu sagen, möchte aber darauf hinweisen, daß das Haupt der Katharina von Siena 1385, d. h. fünf Jahre nach ihrem Tode, feierlich nach Siena übertragen worden ist. Sie war damals noch nicht heilig gesprochen, so daß von einem gewöhnlichen Akt der Reliquienverehrung keine Rede sein kann. Seltsamer klingt eine Tiroler Legende, die Zingerle in Wolfs Zeitschr. f. d. Mythologie IV, S. 150ff. mitgeteilt hat; danach hat man der Leiche eines Abgestürzten, die schwer zu bergen war, den Kopf abgeschnitten und diesen bestattet. Doch läßt sich eine heilige Sage der Alten vergleichen, nach der die Kabiren das Haupt des ermordeten Bruders in Purpur hüllten und so beisetzten (Clemens Alexandr. Protr. 12 C). Von Battos heißt es, daß er im Lande der Hesperiden starb; da nahmen sie seinen Kopf und versenkten ihn ins Meer (Heraclides pol. fr. IV [17]).[2] Solchen Bräuchen liegt wahrscheinlich der Gedanke

[1] *Globus* XCI, S. 307.

[2] Die Sage von dem schwimmenden Haupt des erschlagenen Orpheus gehört wohl auch hierher; vgl. das von Gutmann im *Globus* XCI, S. 242 mitgeteilte Negermärchen. Endlich sind hierhin zu ziehen die antiken Darstellungen von abgeschnittenen, weissagenden Köpfen und die darauf bezüglichen Sagen. Furtwängler, der diese Dinge in seinem Gemmenwerk Bd III S. 245ff. in ausgezeichneter Weise behandelt hat, gibt S. 252 noch einiges über das Abtrennen des Kopfes beim Begräbnis; ich verdanke den Hinweis Dieterich, der selbst Pulcinella S. 68 Anm. 2 über die Gesichtsmaske als Vertreterin der individuellen Persönlichkeit gehandelt hat. Über sprechende, ratspendende Köpfe im Märchen s. die Parallelen zu Grimm Nr. 89.

zugrunde, daß der Kopf des Menschen in besonderer Weise Sitz der Seele ist. Die Annahme wird durch eine Begräbniszeremonie bestätigt, die Marquardsen in Mapeo (Kamerun) sah: der Tote wurde in eine Art offene Brunnenröhre hinabgelassen; vorher aber war ein Mann hinuntergestiegen, um den Schädel des zuletzt dort Bestatteten heraufzubringen, damit der neue Ankömmling allein sei. Die Begräbnisstätte war daher mit Schädeln umgeben (Petermanns Mitt. 1907, Heft 5, S. 110, Sp. 2). Ich darf darauf hinweisen, daß E. Bethe (zuletzt Rhein. Mus. LXII, S. 465, Anm. 62) die Vermutung geäußert hat, der Kopf sei von den Griechen als Darstellung der Seele verstanden worden. Homer dient als Zeuge, 'der im Hades *νεκύων ἀμενηνὰ κάρηνα* (*κ* 521. 536. *λ* 29. 49) schweben läßt', und 'sein Vers *Α* 55 *πολλὰς ἰφθίμας κεφαλὰς Ἄιδι προΐαψεν*, wo auch Aristarch so las'. Bethe führt noch ein Vasenbild an, dessen Deutung jedoch bestritten wird. Die Vermutung ist schwer als sicher zu erweisen, da man ja auch die Menschen nach capita gezählt hat und daher der Kopf für den ganzen Mann eingetreten ist;[1] immerhin fällt durch die oben angeführten Tatsachen auf sie noch ein besonderes Licht.

Münster i.W. **L. Radermacher**

Die 'jungfräuliche' Erde

Ernst Böklen zitiert in seiner Arbeit: Adam und Qain im Lichte der vergleichenden Mythenforschung (Mythologische Bibliothek I. Bd, Heft 2/3, Leipzig, Hinrichs 1907) mehrfach Josephus; S. 5 daß er für *Ἄδαμος* die Bedeutung *πυῤῥός* gab, S. 14 daß er „die *πυῤῥᾶ*(so) *γῆ*, aus der Adam geschaffen wurde, *παρθένος καὶ ἀληθινή* nennt", und sieht in letzterem einen Fingerzeig, daß auch in der Adamā in Gen. 2 ein persönliches Wesen stecke.

Was hat es mit dieser 'jungfräulichen' Erde für eine Bewandtnis? Passows griechisches Wörterbuch verzeichnet

1. unter *παρθενικός*: *γῆ παρθενική*, die jungfräuliche Erde, aus der Adam geschaffen wurde;
2. unter *παρθένιος*: *γαῖα παρθενίη*, Samia terra, Nic. al. 149, bei Clem. Al. p. 321: *ἡ παρθένιος καλουμένη γῆ*, vgl. *κεραμῖτις*.

Etwas mehr gibt der Thesaurus (in der Bearbeitung von Hase-Dindorf Bd VI) unter *παρθένειος* sive *παρθένιος*, et *παρθενικός*.

παρθενία γῆ ap. Nicandr. exp. Samia terra, Al. [149], ubi jubet accipere quatuor drachmas *γαίης παρθενίης*. [Schol.:

---

[1] Hierfür gibt das Latein besonders viel aus; das Programm von Oskar Küspert über caput im Altlatein (Hof 1903) ist mir leider nicht zugänglich.

Παρθενία γὰρ ἡ Σάμος ἐκαλεῖτο. Clem. Al. p. 321: *Τῆς Παρθενίου καλουμένης γῆς*, e loco Platon. Leg. 8, p. 844, B, qui *κεραμῖτιν γῆν* dixit. Alio sensu *παρθενικὴ γῆ* dicitur: v. *Παρθένος*.]

Dort findet man:

Παρθένος γῆ καὶ ἀληθινή Joseph. A. J. 1. 2, quam alii *παρθενικὴν γῆν* dicunt: v. Hesych. s. v. *'Αδάμα* cum annot. interpp.

Bei Hesychius findet sich in der Ausgabe von M. Schmidt (1858) nur

ἀδάμα· παρθενικὴ γῆ

mit der Verweisung auf Jesaias XV, 9 vol. II p. 280, coll. Basilii comment. in Jesaiam I, I p. 1112 D.

Zunächst gilt es, die Stelle des Josephus im Zusammenhang anzuführen. Sie lautet: *ὁ δ' ἄνθρωπος οὗτος Ἄδαμος ἐκλήθη. σημαίνει δὲ τοῦτο κατὰ γλῶτταν τὴν Ἑβραίων, πυρρόν, ἐπειδήπερ ἀπὸ τῆς πυρρᾶς γῆς φυραθείσης ἐγεγόνει· τοιαύτη γάρ ἐστιν ἡ παρθένος γῆ καὶ ἀληθινή.*

Weiter die des Clemens Alexandrinus (2, 8 in der neuen Ausgabe von Stählin): *ἐν γοῦν τοῖς Νόμοις ὁ ἐξ Ἑβραίων φιλόσοφος Πλάτων κελεύει τοὺς γεωργοὺς μὴ ἐπαρδεῦσαι μηδὲ λαμβάνων ὕδωρ παρ' ἑτέρων, ἐὰν μὴ πρότερον ὀρύξαντες παρ' αὐτοῖς ἄχρι τῆς παρθενίου καλουμένης ἄνυδρον εὕρωσι τὴν γῆν.*

Stählin verweist dazu auf Maass, De biogr. graec. quaest. sel. p. 98 (Philol. Untersuch., herausg. von Kießling u. v. Wilam.-Moell. III). Weiter sind die Wörterbücher unter Samos nachzusehen. Passow sagt nur 'eine Erdfarbe und Arznei'. Stephanus gibt wieder Genaueres:

Hesychius: *Σαμία γῆ, ἰατρικὸν μῖγμα, ὅμορον τῇ ἱερᾷ τριαδικῇ.* De utraque Gorraeus: „*Σ. γῆ*, quae in Samo invenitur, in qua quum plures sint terrarum differentiae, sic *κατ' ἐξοχὴν* ea dicitur quae est candida, levis, tangenti linguae glutinis modo adhaerescens, mollis, succosa, friabilis, cujusmodi est quam aliqui *κολλούριον* vocabant, quod oculorum medicamentis optime misceretur. Duae enim species terrae Samiae fuerunt, una quae ante dicta est, altera quae *ἀστὴρ* appellatur, crustacea et cotis modo praedensa, praedicta glutinosior, gravior, spissior, sed minus quam Lemnia terra. Fuit olim forte sic dicta quod stella ei imprimeretur, aut quod in ipsa multae micae in modum stellarum interniterent. Inter eas praecipua est differentia, quod Samia terra *ἀστὴρ* dicta glutinosior sit collyrio et magis emplastica, ut Galen. et Aetius scripserunt. Utraque mediocriter refrigerat, repellit fluxiones et sudores arcet.

Σάμιος λίθος est lapis qui in Samia terra invenitur inclusus, candidus et subdurus, quo aurifices utuntur poliendo auro, ut resplendeat. Astringit et refrigerat."

Das lange Zitat hilft wenigstens zu der negativen Erkenntnis, daß die jungfräuliche Erde des Josephus, die rot ist, mit der jungfräulichen samischen Erde nichts zu tun hat, da letztere ausdrücklich als weiß beschrieben wird.

Endlich sei noch die Platostelle angeführt, die lautet:

ἀϋδρία δὲ εἴ τισι τόποις ξύμφυτος ἐκ γῆς τὰ ἐκ Διὸς ἰόντα ἀποστέγει νάματα, καὶ ἐλλείπει τῶν ἀναγκαίων πωμάτων, ὀρυττέτω μὲν ἐν τῷ αὑτοῦ χωρίῳ μέχρι τῆς κεραμίτιδος γῆς, ἐὰν δ' ἐν τούτῳ τῷ βάθει μηδαμῶς ὕδατι προστυγχάνῃ, παρὰ τῶν γειτόνων ὑδρευέσθω μέχρι τοῦ ἀναγκαίου πώματος ἑκάστου τῶν οἰκετῶν usw.

Von Josephus wird es abhängen, wenn Theodoret quaest. 60 in Gen. behauptet, die Syrer hätten *τὴν ἐρυθρὴν γῆν ἀδαμθά* genannt. Ein Hebraismus wird das jedenfalls sein.

Die Basiliusstelle zu Jes. 15, 9, auf die zu Hesychius verwiesen wird, konnte ich nicht vergleichen; sie wird aber nicht weiter führen. An der betreffenden Prophetenstelle ist *αδαμα* aus dem Hebräischen beibehalten.

Was ist das Ergebnis dieser Stellen? Ich war anfangs auch geneigt, in der 'jungfräulichen' Erde einen mythologischen Zug zu finden; der Ausdruck bedeutet aber einfach die unberührte; bei Clemens die ihrer tiefen Lage wegen unberührte Erdschicht, die Plato einfach die tiefliegende Lehmschicht nennt; bei Josephus die noch nicht berührte, da es sich ja um die Erschaffung des ersten Menschen handelt. Das *ἀληθινή*, das er hinzusetzt, bezeichnet sie als die eigentliche, richtige, wirkliche, nicht zersetzte Erde. Nicht verstehe ich, warum H. Clementz die Josephusstelle übersetzt: „Und dieser Mensch hieß Adam, das heißt in hebräischer Sprache 'rot', weil er aus roter weicher Erde gemacht ist, die die jungfräuliche und wahre Erde darstellt", statt: von solcher Beschaffenheit (d. h. hier = Farbe) ist ja die unberührte, eigentliche Erde.

Maulbronn **Eb. Nestle**

[Abgeschlossen am 25. Juni 1908]

I Abhandlungen

Der Selbstmord

Von **Rudolf Hirzel** in Jena

[Schluß]

Verschiedene Beantwortung des Selbstmordproblems.

Das Selbstmordproblem einmal aufgeregt kam nicht wieder zur Ruhe und wurde nicht bloß von den verschiedenen Philosophenschulen verschieden beantwortet, sondern auch innerhalb der einzelnen Schulen konnte leicht eine Frage, die wie diese in die individuellen Verhältnisse des Lebens eingreift, nach der Verschiedenheit der Individuen verschiedene Lösungen finden. Schon die Stoiker waren hier ihren älteren Geistesverwandten und Lehrern, den Kynikern, nicht gleich geblieben[1], aber auch inmitten der Stoa tun sich Unterschiede hervor. Selbst unter Schimpf und Schande sein Leben durchzudulden, entsprach durchaus der stoischen Lehre, die im Munde des ritterlichen und ehrliebenden Kleomenes nur desto eindringlicher wirkt[2]; und auch diese Lehre hatte zu weiterer Bestätigung sich persönlich verkörpert in dem anderen Ideal der Schule, in Odysseus[3], der durch sein Ausharren in aller Not ebenso zum Festhalten des Lebens ermunterte[4] wie Herakles zum Wegwerfen. Ein Stoiker, zum Richter aufgerufen zwischen Odysseus und seinem alten Gegner Aias, hätte jenem abermals den Preis erteilen und diesen verurteilen müssen wegen seines

[1] O. S. 281.

[2] Aus seiner stoischen Ermahnung an Therykion, Plutarch *Kleom.* 31, vgl. die Worte *ὁ δὲ πρὸς πόνους καὶ ταλαιπωρίας ἢ ψόγους καὶ δόξας ἀνθρώπων ἀπαγορεύων ἡττᾶται τῆς αὑτοῦ μαλακίας.*

[3] Meine *Unters. zu Ciceros philos. Schr.* II, 875 ff.

[4] Vgl. auch o. S. 84. Kommt ja einmal die Versuchung des Selbstmordes an ihn, so überwindet er sie: *ἀλλ' ἔτλην καὶ ἔμεινα* o. S. 77, 1.

kleinmütigen[1] Selbstmordes, zu dem ihn nur die einmalige Beschimpfung trieb. Und doch fanden sich Stoiker, die, ohne dem Odysseus sein Lob zu mindern, doch auch den Telamonier gelten ließen, indem sie der individuellen Natur das Wort redeten. Sie betonten, daß „Eines schickt sich nicht für alle". Bei der Entscheidung über die Zulässigkeit des Selbstmordes sind daher nicht bloß die Umstände der Tat, sondern ist auch die Person des Täters zu berücksichtigen: Odysseus stand es ebenso an, unendliche Not und Schmach gleichmütig zu ertragen, wie Aias das Gegenteil nach nur einmaliger Beschimpfung.[2] Jedem Menschen ist von Natur seine Rolle zugeteilt, die er wie ein Schauspieler durchführen soll; nicht in jeder Rolle aber ist der Tod durch eigene Hand vorgesehen; wer ihn trotzdem an sich vollzieht und so aus seiner Rolle fällt, stört die Einhelligkeit seines Lebens und handelt gegen den Wohlanstand (*πρέπον*, decorum).[3] Dieser äußere Wohlanstand

---

[1] *μικρόψυχος*, freilich *μικρόψυχος στρατηγός*, heißt Aias Liban. *Or.* 17, 82 Först.

[2] In einer der Selbstmordsapologien, die den *ἠθοποιΐαι* des Libanios eingereiht sind, sagt Aias (*Liban. or.* ed. Reiske IV, S. 1040): *δεῖ γὰρ τοὺς ἀγαθοὺς ἢ ζῆν εὐδοκιμοῦντας ἢ τεθνηκέναι.*

[3] Wir kennen diese stoische Ansicht hauptsächlich durch Cicero *De off.* I, 111 ff.: Omnino si quicquam est decorum, nihil est profecto magis quam aequabilitas cum universae vitae tum singularum actionum, quam conservare non possis, si aliorum naturam imitans omittas tuam. Ut enim sermone eo debemus uti, qui innatus est nobis, ne ut quidam Graeca verba inculcantes iure optimo rideamur, sic in actiones omnemque vitam nullam discrepantiam conferre debemus. Atque haec differentia naturarum tantam habet vim, ut non numquam mortem sibi ipse consciscere alius debeat, alius in eadem causa non debeat. Num enim alia in causa M. Cato fuit, alia ceteri, qui se in Africa Caesari tradiderunt? Atqui ceteris forsitan vitio datum esset, si se interemissent, propterea quod lenior eorum vita et mores fuerant faciliores, Catoni cum incredibilem tribuisset natura gravitatem eamque ipse perpetua constantia roboravisset semperque in proposito susceptoque consilio permansisset, moriendum potius quam tyranni vultus aspiciendus fuit. Quam multa passus est Ulixes in illo errore diuturno, cum et mulieribus, si Circe et Calypso mulieres appellandae sunt, inserviret et in omni sermone omnibus affabilem et iucundum esse se vellet! Domi vero etiam contumelias servorum ancillarumque pertulit, ut ad id ali-

war freilich dem gemeinen Stoiker herzlich gleichgültig[1], nicht aber dem, auf dessen Gewähr hin Cicero und Polybios diese neue Selbstmordtheorie verkünden, Panaitios[2], dem es durchaus gleicht, daß er den Tod des Aias, man möchte sagen, wieder mit den Augen des Sophokles ansieht.[3] Er bleibt hiermit

quando, quod cupiebat, veniret. At Aiax, quo animo traditur, milies appetere mortem quam illa perpeti maluisset. Quae contemplantes expendere oportebit, quid quisque habeat sui, eaque moderari nec velle experiri quam se aliena deceant: id enim maxume quemque decet, quod est cuiusque maxime suum. Suum quisque igitur noscat ingenium acremque se et bonorum et vitiorum suorum iudicem praebeat, ne scaenici plus quam nos videantur habere prudentiae. Illi enim etc. Im wesentlichen übereinstimmend äußert sich aber auch Polybios, wenn er die Menschen und insbesondere die Staatsmänner warnt *μὴ περὶ τὸν ἔσχατον καιρὸν τῆς ζωῆς ἀβλεπτοῦντες τὸ πρέπον καὶ τὰς ἐν τῷ προγεγονότι βίῳ πράξεις αὐτῶν μειῶσιν* (XXX, 6, 4), Andere dagegen um des frei gewählten Todes willen lobt *ἐπὶ τῷ μὴ προέσθαι μηδὲ περιιδεῖν σφᾶς αὐτοὺς εἰς ἀναξίαν διάθεσιν ἐμπεσόντας τοῦ προγεγονότος βίου* (VII, 4), und gegenüber denen, die ihres Vorlebens (*τῶν προβεβιωμένων*) unwürdig endeten, ihre früheren Taten beschimpften (*κατῄσχυναν τὰς πρὸ τοῦ πράξεις*) und sich für den Rest ihres Lebens mit Schande beluden (*ἐπονείδιστον σφίσι τὸν καταλειπόμενον ἐποίησαν βίον*), Hasdrubal als Muster hinstellt, der nach erlittener Niederlage sich selbst den Tod gab (XI, 2, 1 ff.). Hierzu vgl. meine *Unters. zu Ciceros philos. Schr.* II, 356 ff. Die gleiche Grundanschauung, daß es sich zieme so zu sterben, wie man gelebt habe, und ein solches Ende selber herbeizuführen, klingt dann noch später nach in Peregrinus' Worten bei Lucian *Peregr.* 33: *ἔφη γὰρ βούλεσθαι χρυσῷ βίῳ χρυσῆν κορώνην ἐπιθεῖναι· χρῆναι γὰρ τὸν Ἡρακλείως βεβιωκότα Ἡρακλείως ἀποθανεῖν.*

[1] Meine *Unters. zu Ciceros philos. Schr.* II, 251 f. Hierzu kommt Persius *Sat.* 1, 46 ff. mit der Anmerkung des Casaubonus. Während Panaitios und ihm folgend Polybios und Cicero das *πρέπον* oder decorum so streng beobachtet wissen wollten, urteilte anders und weniger günstig über dasselbe sogar Marc Aurel VII, 13 *οὔπω σε καταληπτικῶς εὐφραίνει τὸ εὐεργετεῖν· ἔτι ὡς πρέπον αὐτὸ ψιλὸν ποιεῖς· οὔπω ὡς αὑτὸν εὖ ποιῶν*. Was Schol. Bern. ed. Usener zu Lucan 2, 240 als stoische Ansicht bemerkt „vitam contemnendam esse pro laude pulcrumque esse inpendere gloriae quicquid te scias debere naturae", läßt sich, wenn es nicht ein bloßes Mißverständnis ist, am leichtesten der Theorie des Panaitios anpassen.

[2] Zu ihm paßt auch die Rücksicht, die in dieser Selbstmordtheorie auf die individuelle Verschiedenheit der Menschen genommen wird; denn, worauf ich *Unters. zu Ciceros philos. Schr.* II, 431 ff. hingewiesen habe, ließ er auch für das Weisenideal individuelle Schattierungen zu. [3] O. S. 95.

nicht bloß seinem bekannten Platonismus treu, da Platon es gestattet, infolge erlittener Schmach sich das Leben zu nehmen[1], sondern ebenso tritt der Mann edler Abkunft zutage, dessen Bestreben es war, den von den Kynikern her etwas plebejisch anmutenden Stoizismus in die Kreise der Edeln und Vornehmen einzuführen.[2] Wie sich aber zu diesem Zweck die Selbstmordtheorie modeln mußte, hatte schon vor hundert Jahren Kleomenes gelehrt, da er, der noch eben echt stoisch das Dulden der Schmach gepredigt hatte, seine Freunde zu einem ehrenvollen Tod ermuntert, der seiner, des Kleomenes, und der vollbrachten Taten würdig wäre.[3] Mit dem tugendhaften Selbstmord des Stoikers, der allen Menschen ein Vorbild sein sollte, hat diese mehr aristokratische Art des heroischen[4] nichts gemein; es ist der Selbstmord, den hochgestellte Männer, wenn ihre Mission gescheitert, ihre Rolle ausgespielt war, unzähligemal in der Geschichte wirklich ausgeführt haben[5], oder den

---

[1] O. S. 279, 1. Die *αἰσχύνη*, die bei Platon den Selbstmord entschuldigt, wird von den Stoikern nicht unter den triftigen Gründen desselben aufgeführt: o. S. 281, 3.

[2] Meine *Unters. zu Ciceros philos. Schr.* II, 354. Wen Polybios vorzüglich bei seinen Selbstmordsbetrachtungen im Sinne hat, sagt er deutlich XI, 2, 5: *τοὺς γὰρ πλείστους ἰδεῖν ἔστι τῶν στρατηγῶν καὶ τῶν βασιλέων κτλ.* Hiermit trifft Cicero a. a. O. überein, wenn er aus der Masse derer, „qui se in Africa Caesari tradiderunt“, den Cato allein heraushebt und nur für ihn den Selbstmord schicklich findet.

[3] Plutarch *Kleom.* 37: *παρεκάλεσεν πάντας ἀξίως αὐτοῦ καὶ τῶν πεπραγμένων τελευτᾶν.* Die stoische Predigt 31 o. S. 417, 2. Ganz wie es Polybios (Panaitios) vorschreibt, sollte sich Themistokles den Tod gegeben haben *αἰδοῖ τῆς τε δόξης τῶν πράξεων τῶν ἑαυτοῦ καὶ τῶν τροπαίων ἐκείνων ἄριστα βουλευσάμενος ἐπιθεῖναι τῷ βίῳ τὴν τελευτὴν πρέπουσαν*: Plutarch *Them.* 31, o. S. 91. Dasselbe rühmt Corn. Nep. 12 von Hannibal: memor pristinarum virtutum venenum quod semper secum habere consueverat sumpsit.

[4] Wie ihn Garve nennt *Zu Cicero von den Pflichten* 1, 141. Amor heroicus hieß der Selbstmordstrieb bei Cardanus: Lessing, *Schriften von Maltzahn* XI^{a} 519.

[5] Auch Friedrich der Große und Bismarck sollen sich für solche Fälle mit Selbstmordsgedanken getragen haben. Von den gemeinen Selbstmördern unterscheidet auch Goethe *Werke* 26, 220 solche Männer, „die ein bedeutendes Leben tätig geführt, für irgendein großes Reich oder für die Sache der Freiheit ihre Tage verwendet, und denen man

man ihnen doch für diesen Fall in alter und neuer Zeit zugemutet hat.[1] Insbesondere stand dieser Selbstmord den fürstlichen Zeitgenossen des Panaitios fortwährend vor Augen, die sogar, um jederzeit zu solchem Tode bereit zu sein, einen eigenen Sklaven mit sich führten.[2]

Indem Panaitios so auf seine Weise Stoisches und Platonisches verquickte, fügte er den stoischen Gründen, die zum Selbstmord bestimmen konnten, noch einen neuen aus dem platonischen Vorrat hinzu, die Wahrung der Ehre und des Anstandes, und kann deshalb, da er eine Gelegenheit mehr zum Selbstmord schuf, als ein Beförderer desselben ebenso gelten wie Polybios, dem auf den unter Umständen sich geziemenden Selbstmord nachdrücklich hinzuweisen augenscheinlich viel mehr am Herzen lag, als von dem unziemlichen abzumahnen.[3] Polybios hat diese Erörterung über den Selbstmord in seine Geschichtserzählung eingeflochten, zu Nutz und Frommen

---

wohl nicht verargen wird, wenn sie die Idee, die sie beseelt, sobald dieselbe von der Erde verschwindet, auch noch jenseits zu verfolgen denken".

[1] Daß sie nach ihrer Katastrophe sich nicht selbst den Tod gaben, haben Tacitus dem Marbod (*Ann.* 2, 63 multum imminuta claritate ob nimiam vivendi cupidinem) und unter Anderen Byron (*Ode to Napoleon; Diary April 9)* Napoleon zum Vorwurf gemacht. Die Geschichtsschreiber die ja die Luft der großen Männer atmen, pflegen überhaupt so zu urteilen, wie dies schon Garve *Zu Cicero von den Pflichten* 1, 157 bemerkte, vgl. Geiger *Der Selbstmord* S. 32 ff., über Hume und Gibbon o. S. 88, 3. Dementsprechend fällt denn auch das Urteil des Plutarch über Demetrios Poliorketes aus, herauszulesen schon aus dem Bericht über das unrühmliche Lebensende (*Demetr.* 51) und deutlich ausgesprochen in der Vergleichung mit Antonius (6): *αἰχμάλωτός τε γὰρ ὑπέμεινε γενέσθαι καὶ καθειρχθεὶς ἠγάπησεν ἐπικερδᾶναι τριετίαν κτλ.*

[2] Masinissa, erzählt Livius 30, 15, „fidum e servis vocat, sub cuius custodia regio more ad incerta fortunae venenum erat, et mixtum in poculo ferre ad Sophonibam iubet". Ähnlich Hannibal, da er seinen Tod beschlossen hatte, „venenum, quod multo ante praeparatum ad tales habebat casus, poposcit" Livius 39, 51. Corn. Nep. 12.

[3] Das erste tut er XI, 2, 1 ff. und XXX, 6 ff., wo er namentlich 9, 21 (*ἀλλ' ἵνα φανερὰν ποιήσας τὴν ἐκείνων ἀβουλίαν κτλ.*) alles Vorhergesagte als eine geflissentliche Anleitung zum rechten Selbstmord bezeichnet; das zweite XXXIX, 9, 5 nur obenhin mit den Worten *οἱ μὲν γὰρ ἐκ τοῦ ζῆν παραλόγως αὑτοὺς ἐξῆγον.*

anderer und namentlich der Volks- und Heeresführer. Dieser Umstand, wenn er sich auch zum Teil aus dem pragmatischen Charakter seiner Geschichtschreibung erklärt, zeigt doch außerdem jedenfalls, wie sehr das Selbstmordproblem die Seelen der damaligen Menschen bewegte. Es sind die Menschen des alexandrinischen Zeitalters, in das wir mit Panaitios und Polybios bereits tief hineingeraten sind. Nach wie vor mußten die Theologen gegen die Zulässigkeit des Selbstmordes Einspruch erheben[1], und auch Akademiker[2] und Peripatetiker[3] fuhren fort, wie sie es von den Stiftern ihrer Schulen gelernt hatten, dieselbe zu bestreiten; ihnen gesellten sich jetzt noch die Epikureer, die also auch hier als Gegner der Stoa erscheinen[4], und noch entschiedener mit einer, wie es scheint, allerdings recht törichten Konsequenzmacherei Kyrenaiker vom Schlage Theodors, die sogar die Aufopferung fürs Vaterland für unvernünftig erklärten.[5] Für allzu gefährlich werden wir aber diese Gegner nicht halten, wenn wir bedenken, daß schon Platon durch die Hintertür seiner vieldeutigen Notwendigkeit den Selbstmord in ziemlichen Mengen wieder zugelassen hatte, daß auch Epikur und die Kyrenaiker ihn zwar für unvernünftig, Epikur übrigens nur bedingungsweise, erklärten, das Recht des Menschen aber, sich selbst das Leben zu nehmen, vom Standpunkt ihrer Philosophie aus nicht bestreiten konnten, und daß endlich Theodor nur dem auf fast unerreichbarer Höhe thronenden Weisen vom Selbst-

Das alexandrinische Zeitalter.

---

[1] O. S. 276 f. [2] O. S. 284.

[3] Dies ergibt sich auch aus dem Verhalten des Peripatetikers Demetrios (Plutarch *Cato min.* 65), der, und nicht der gleichfalls anwesende Stoiker Apollonides (Plutarch a. a. O.), sich am meisten der selbstmörderischen Absicht Catos entgegengestellt zu haben scheint (Plutarch a. a. O. 67. 69 f.).

[4] Zeller *Phil. d. Gr.* III, 1[3], S. 455. Usener *Epicur.* S. 306. *Wien. Stud.* X (1888) S. 180.

[5] Favorinus b. Stob. *Flor.* 119, 16. Diog. Laert. II, 98. Ist an der letzteren Stelle (*εὔλογον εἶναι τὸν σπουδαῖον ὑπὲρ τῆς πατρίδος μὴ ἐξαγαγεῖν αὑτόν*) irgendwie der Rest eines Zitats erhalten, so wäre anzunehmen, daß die Worte sich unmittelbar und ausdrücklich gegen die *εὔλογος ἐξαγωγὴ* der Stoiker (o. S. 280, 1 u. 2) wenden sollten.

mord abgeraten, der großen Masse der Menschen daher in dieser Hinsicht alle Freiheit gelassen hatte. Trotz des mannigfachen Widerspruches scheinen so in der Theorie die Verteidiger des Selbstmordes eher die Oberhand zu haben. Und auch die Praxis hält zu ihnen, da sie gegen alle Abmahnungen und Verbote taub blieb. Sieht man, daß nicht bloß Philosophen, denen es ihre Lehre halb zur Pflicht machte, sondern auch andere, die dem Problem freier gegenüber standen[1], ja überhaupt Gelehrte[2] und sonst im Leben hervorragende Männer der Zeit[3] durch Selbstmord endeten, so möchte man glauben, daß es damals zum guten Ton gehörte, in dieser Weise aus dem Leben zu gehen. Ohne daß wir statistische Tabellen darüber aufnehmen können, dürfen wir doch schon hiernach vermuten, daß noch in weiteren Kreisen damals die gleiche Neigung zum Selbstmord herrschte; und Literatur und Dichtung, in deren Spiegel wir auch hier[4] das wirkliche Leben schauen, bestätigen dies. In einer Zeit, die zwar Weltenreiche gründet, aber doch eigentlich nur bewegt und gerührt wird von den äußeren und inneren Erlebnissen einzelner Menschen, drängt naturgemäß unter den Ursachen und Wirkungen derselben als eine der stärksten sich die Liebe hervor. Sogar im politischen Getriebe sehen wir sie mächtig[5], das ja jetzt eine Geschichte mehr der Fürsten als der Staaten ist. Vollends im Reiche der Dichtung, wo vor alters ihr Platz

---

[1] Menedemos, der Stifter der eretrischen Schule: Diog. Laert. II, 144.

[2] Der Arzt Erasistratos (o. S. 85, 2), Eratosthenes und der Philologe Aristarch (über beide Suidas), Amphikrates, der Rhetor (Plutarch *Lucull* 22), der an Isokrates ein Vorbild hatte.

[3] Ptolemaios (Cassius Dio 39, 22, 2), Mithridates (Plutarch *Pomp.* 41, Cassius Dio 37, 13) u. A. s. o. S. 417, 1. 420, 3. 421, 2. Alle überragend Hannibal (Corn. Nep. 12, Livius 39, 51, Plutarch *Quint. Flam.* 20). Damit die Regel noch weiter bestätigt werde, fehlt auch die sehr auffallende Ausnahme nicht, die davon gleich im Beginn der alexandrinischen Periode Demetrios Poliorketes macht (o. S. 421, 1), dessen sonst so leidenschaftlicher und heroischer Natur auch ein heroisches Ende wohl angestanden hätte.

[4] O. S. 92. [5] Vgl. auch Rohde *Gr. Rom.*[2] S. 41, 3. 68 ff.

war, wird sie jetzt übermächtig und gibt durch ihr Ingrediens namentlich dem Epos einen ganz neuen, mehr romanhaften Beigeschmack. Aus dem, was die Liebe sein soll, der Hingabe an das geliebte Wesen, wird in solchen erotischen Geschichten der Wirklichkeit und noch mehr einer erhitzten Phantasie leicht die blinde Hingabe des ganzen Lebens, der Selbstmord. Auch er gehört zu den Ereignissen des individuellen Lebens, die nun einmal den Pulsschlag der Zeit besonders heftig erregten, und ist sogar eins der merkwürdigsten. Nicht umsonst wird daher das erotische und das Selbstmordmotiv ausgenutzt schon im Euripideischen Drama[1] und in der neuen Komödie[2], diesen beiden Vorläufern der alexandrinischen Dichtung. Dieser, die nach Effekten haschte, bot der Selbstmord außerdem den Vorteil eines deus ex machina, eines äußeren und gewaltsamen Abschlusses der Handlung und damit eines Eklats, der jedenfalls mehr nach dem Herzen dieser sensationsbedürftigen Zeit war, als der stumme, versteinernde oder sich allmählich aufzehrende Schmerz der alten, für den wohl noch Äschylus, aber nicht mehr Euripides Mitgefühl oder Verständnis hatte.[3] Dementsprechend wurden daher auch die alten Sagen und Geschichten nach dem Geschmacke des Zeitalters umgestaltet.[4] Bis in die Welt der

[1] S. 95ff. [2] S. 100f.

[3] So noch Daphnis nach alter unveränderlicher Tradition *ἐτάκετο* Theokr. 1, 66ff. Auch die Pandareostochter Od. 19, 518ff. ist doch nur ein Sinnbild endlosen Jammers. Als solche hatte Äschylus die Niobe und Achill auf die Bühne gebracht und hierdurch den Spott des Euripides, gewiß nicht bloß des Aristophanischen, herausgefordert: Nauck *Fragm. trag.* S. 50.

[4] Erotische Selbstmordgeschichten aus alexandrinischer Zeit: Phyllis Ovid *Her.* 2, 141. *A. a.* 3, 37. Iphis Ovid *Met.* 14, 698ff. Arachne 6, 5. Doppelselbstmord des Koresos und der Kallirhoe Pausan. VII, 21 u. dazu Blümner-Hitzig o. S. 79, 1. Über Hero und Leander s. Rohde *Gr. Rom.*[2] 142ff. Derselben Zeit gehört das *ἐπαποθανεῖν* des Kratinos (o. S. 97, 3) an wegen des Gewährsmanns Neanthes bei Ath. XIII, 602 C f. (Rohde a. a. O. S. 46); auch wohl das Nachsterben von zwei Liebhabern Plutarch Amat. Narr. 1 p. 772 C. Auch daß die verlassene Europe auf den Gedanken kommt, sich das Leben zu nehmen (Hor. *c.* III, 27, 57ff.), mag alexandrinische

Fabel hinein erstreckte sich die modische Sucht[1], und selbst

Dichtung sein oder ist doch im Geiste derselben von Horaz erfunden. Noch mehr dergleichen bei R. Heinze *Virgils epische Technik* S. 135 f. Hekate eine Selbstmörderin nach Kallimachos II S. 356 Schneider. Auch Eratosthenes in seiner *Erigone* fand Gelegenheit das Selbstmordmotiv, und zwar sehr reichlich, zu nutzen: Hiller *Eratosth.* S. 95 f. (s. auch o. S. 81, 1). Auch die kyprische Fabel von Melos, der sich an einem Apfelbaum erhängte (Serv. zu Virgil *Ecl.* 8, 37, Preller-Robert *Gr. Myth.* I, 668, 2), sieht einer alexandrinischen Aitiologie ähnlich. Zum Teil in diese Zeit führt das Verzeichnis der Selbstmörderinnen Hygin. *Fab.* 243; über Kataloge der Art Norden *Herm.* 28, 378 Anm. Das Umbilden alter Sagen im Sinne späterer Zeit bespricht Rohde *Gr. Rom.*², S. 42 ff. Besonders deutlich zeigt sich das Hinzudichten des Selbstmordes in der Sage von Odysseus' Mutter Antikleia, die bei Hygin. *Fab.* 243 nuncio falso audito de Ulysse ipsa se interfecit (nach *νεώτεροι* beim Schol. und Eustath. zu *Od.* 11, 202, S. 406 Stallb. erhing sie sich, wie Arethusa ebenfalls auf Ithaka nach dem Tode ihres Sohnes Korax, Eustath. zu *Od.* 13, 408, S. 55 Stallb.), in der Odyssee dagegen (11, 197 ff.) nicht den Pfeilen der Artemis oder irgendeiner Krankheit erliegt, sondern allein an der schmerzlichen Sehnsucht nach ihrem Sohne stirbt: *ἀλλά με σός τε πόθος σά τε μήδεα, φαίδιμ' Ὀδυσσεῦ, σή τ' ἀγανοφροσύνη μελιήδεα θυμὸν ἀπηύρα.* Demgegenüber aus den unbestimmten Worten *Od.* 15, 358 ff. (*ἣ δ' ἄχεϊ οὗ παιδὸς ἀπέφθιτο κυδαλίμοιο λευγαλέῳ θανάτῳ, ὡς μὴ θάνοι ὅς τις ἔμοιγε ἐνθάδε ναιετάων φίλος εἴη καὶ φίλα ἔρδοι*) auf Selbstmord der Antikleia zu schließen (Ameis z. St.), geht nicht an. Antikleia stirbt ähnlich wie Alda im *Rolandslied* 274 (übers. v. Hertz S. 146) aus bloßem Schmerz über die Todesnachricht; in letzterem Fall war Selbstmord ausgeschlossen durch die christlichen Anschauungen, die Rolands Braut, wenn sie sich selbst getötet, zur Verbrecherin gemacht haben würden. Nicht anders als die Nachrichten über Antikleias Tod sind die Varianten über das Ende der Althaia zu beurteilen: nach der älteren Fassung der Sage stirbt sie „maerens in luctu" Hygin. *Fab.* 174, nach der späteren (vgl. auch Korn zu Ovid *Met.* 8, 260 ff.) gibt sie sich selbst den Tod (Schol. Hom. *Il.* 9, 534), sei es nun mit dem Schwert (Ovid *Her.* 9, 157, *Met.* 8, 531 f.) oder durch Erhängen (Apollod. I, 8, 3). In ähnlicher Weise war die Sage vom Pelopssohn Chrysippos umgebildet worden, den seine Brüder ermordet haben sollten, der aber vielleicht schon im Euripideischen Drama sich selbst den Tod gab: o. S. 90, 2. Über das in alter Zeit häufigere Ausdauern im Schmerz und Abwarten des Endes s. o. S. 84. Vgl. Lucan. *Phars.* 9, 106 ff. Auch Ödipus, nach dem Furchtbaren, das er erlebt, regiert zunächst weiter, wenn auch *ἄλγεα πάσχων*, ohne sich ein Leids anzutun: *Od.* 11, 271 ff. Doch scheint auch hier das *ἣ κατεκρήμνισεν ἑαυτόν* Schol. *Il.* 23, 679 auf eine Abänderung der alten Sage im Sinne der späteren Zeit zu deuten.

[1] Äsop. ed. Halm *Fab.* 15 (Babr. *Fab.* 17) u. 53, Babr. *Fab.* 25. Daß an der ersten Stelle der Selbstmord des Marders (V. Hehn *Culturpfl. u.*

die Götter blieben von ihr nicht verschont.[1]

Von der Sage und Dichtung trat der Selbstmord sodann in das Gebiet der Historie über. Wirklich geschehene Selbstmorde hatten Polybios Anlaß zu pragmatischen Betrachtungen geboten, mit denen er dem Interesse seiner Leser zu dienen glaubte.[2] Andere Historiker, die weniger das Interesse als den Geschmack ihrer Leser im Auge hatten, machten sich doch auch mit dem Selbstmord zu schaffen, indem sie diesen in novellistischen Einlagen zu effektvoller Darstellung brachten.[3]

Hausth.[6] S. 452) nur ein simulierter ist, ändert natürlich für die Sache nichts. In diese Zeit gehört, was Pollux 5, 42 von dem Hunde des Epirotenkönigs Pyrrhos, und Tzetzes *Chil.* 4, 288ff. (nach Phylarchos) von dem Adler berichten, die beide sich ihren Herren nach in die Flammen des Scheiterhaufens stürzten. Vgl. hiermit die Hunde des Daphnis bei Aelian H. A. 11, 13.

[1] Die Unsterblichkeit, deren sie sich ursprünglich erfreuen sollen, kann auch eine Last werden (*ἀτυχία αἰώνιος* Longin. *De subl.* 9, 7, S. 18, 2 Vahl.[2]); daß sie zwei Seiten hat, erkennt schon der Äschyleische Prometheus an (Wecklein zu 933). In der Klage um Adonis bei Bion 1, 52 f. wünscht sich Aphrodite vergeblich den Tod; denn sich selbst zu töten bleibt ein Vorrecht und Vorzug der Menschen, wodurch sie sich über die Götter erheben (Plin. *Nat. hist.* II, 27, o. S. 75, 1). Aber die Aphrodite des alexandrinischen Dichters kann doch wenigstens weinen (64 ff.), während Tränen kraft eines alten Gesetzes den Göttern versagt waren (Eur. *Hipp.* 1396 u. ö., die einzige von Barthold z. St. notierte Übertretung dieses Gesetzes bei Homer *Il.* 24, 85 scheint nicht einmal ganz sicher). Auch die Kalypso weint und gebärdet sich überhaupt in der späteren Dichtung (Propert. I, 15, 8 ff., Rohde *Gr. Rom.*[2] 111, 1), als der ungetreue Odysseus sie verlassen, ganz wie eine Heldin alexandrinischer Erotik; es ist daher kein Wunder, wenn sie den Weg einer solchen nun auch zu Ende ging und nach Hygin. *Fab.* 243 se ipsa interfecit, sie, die bei Hom. *Od.* 5, 208 ff. froh ihrer Unsterblichkeit sich rühmt.

[2] O. S. 421.

[3] Phylarchos: Parthenios 31, Rohde *Gr. Rom.*[2] 42; bei ihm dürfte sich schon die Umständlichkeit gefunden haben, mit der Plutarch den Selbstmord des Kleomenes behandelt (*Kleom.* 31. 37. o. S. 417, 2. 420, 3); vgl. auch o. S. 425, 1. Ähnliches boten schon frühere Historiker, z. B. Xenophon o. S. 78, 4 u. S. 79, 1. Auf Ktesias und Timaios hat Rohde a. a. O. S. 41 f. verwiesen, und es ist von Interesse zu vergleichen, wie bei der Darstellung eines und desselben Vorganges jener und ein Autor der alexandrinischen Periode, Nikolaos von Damaskos, verfahren sind. Beide erzählen die Liebesgeschichte des Meders Stryngaios und der

Von der übermäßigen Rücksicht auf die Form ist ein kleiner Schritt zur Verfälschung des Inhalts. Man verglich die verschiedenen möglichen Motive des Selbstmordes und wählte für den einzelnen Fall dasjenige aus, welches die größte Wirkung versprach[1]; so kam es schließlich, daß, wo die historische Tradition sich gar zu spröde erwies und nichts von Selbstmord wußte, man ihr diesen aufdrängte[2], weil nun einmal in

Dakerkönigin Zarinaia; während aber bei Ktesias der Liebende beschließt, durch Hunger zu enden (Demetr. *De eloc.* 213), wählt er bei Nikolaos den auf die Nerven stärker wirkenden Tod durchs Schwert (*Nic. Dam.* ed. Orelli S. 32). Auch sonst variieren die Angaben über die Art des Selbstmordes, z. B. der Althaia (o. S. 424, 4), Hannibals (Plutarch *Quinct. Flam.* 20) und des Empedokles (Diog. Laert. VIII, 69. 74 Horat. A. P. 464 f.); Amata bei Virgil *Aen.* 12, 603 „nodum informis leti trabe nectit ab alta", nach anderen (Servius z. St.) „inedia se interemit".

[1] S. vor. Anm. Bekannt sind in dieser Hinsicht die verschiedenen Nachrichten über das Ende des Isokrates: Blaß *Att. Ber.* II [2], 97.

[2] Durch die Jamben des Hipponax zur Verzweiflung gebracht, sollten die Bildhauer Bupalos und Athenis sich selbst erhängt haben. Diese Nachricht hat Plinius *Nat. hist.* 36, 11 f. aufs bündigste widerlegt. Sie wird wohl in derselben Zeit entstanden sein, wie die ganz ähnliche über die Wirkung der Jamben des Archilochos, durch die Lykambes und seine Töchter in den Selbstmord getrieben wurden: Piccolomini im *Hermes* 18, 264 f., Kießling zu Horat. *Epist.* I, 19, 30. Für uns zum erstenmal wird Sapphos Sprung vom Leukadischen Felsen erwähnt in Menanders *Λευκαδία* (Kock III, S. 88 f.), also in einer Zeit und durch einen Dichter, welche die alexandrinische Periode vorbereiten halfen. Vollends konnte das Ende der Philosophen sich leicht in Selbstmord verwandeln, den ihre Theorien zum Teil zu fordern schienen. So weist uns in dieselbe Zeit, was in zwei verschiedenen Versionen über den Selbstmord des Empedokles berichtet wird (o. S. 426, 3). Ob auch, was man über den Tod des Aristoteles fabelte (Diog. Laert. V, 6)? Vgl. Zeller *Phil. d. Gr.* II, 2 [3], S. 40, 4, aber auch Welcker *Kl. Schr.* II, S. 505, 273. Den Anaxagoras ließ man sogar erst einen Versuch des Selbstmordes machen (Anekdote bei Plutarch *Perikl.* 16, 4) und dann ihn wirklich ausführen (Diog. Laert. II, 13), beides höchst unglaubwürdig (Zeller *Phil. d. Gr.* I [4], 873, 1). Von diesen Erzählungen legt wenigstens die zweite durch ihren Gewährsmann Hermippos die Vermutung alexandrinischen Ursprungs sehr nahe. Auch die Nachricht vom Selbstmord Demokrits, die ebenfalls bezweifelt wird (Zeller a. a. O. 767 Anm.), hat für uns ihren ältesten Gewährsmann in demselben Hermippos (R. Heinze zu Lukrez III, S. 195).

der Vergangenheit der Herren eigener Geist sich bespiegeln sollte.

Eine solche Verbreitung des Selbstmordes über die Literatur setzt eine Neigung dazu in weiten Kreisen des Publikums voraus, die dann natürlicherweise auch im wirklichen Leben nur zu leicht zur Tat wurde. Und es mußte wohl so sein in einer Zeit raffinierter Kultur, die dem Menschen die Widerstandskraft schwächt, und in der daher auch ein geringer Anstoß von außen genügt, ihn zu dem letzten Schritt, der Flucht aus dem Leben, zu treiben. Welcher Abstand die starknervige alte Zeit von der neuen trennt, zeigt sich unter anderem in der Behandlung des Thyesteischen Mahles: denn während der, nach dem es den Namen trägt, in der alten Sage es überlebt[1], und ebenso König Tereus[2] und in der Historie Harpagos[3], während alle drei nur vom Gedanken der Rache erfüllt sind, vermag ihr alexandrinischer Schicksalsverwandter, Klymenos, so wie es auch modernem Empfinden mehr entspricht, solchen Greuel nicht zu überstehen und gibt sich selber den Tod.[4] Insbesondere von den Kulturzentren, den großen Städten, gilt das Gesagte. In dieser erhitzten Atmosphäre genügten die Vorträge, die Hegesias über das Elend des Lebens hielt, um unter seinen Zuhörern eine Selbstmordsmanie zu erregen, gegen die der König Ptolemaios es für nötig fand einzuschreiten.[5] Doch das waren doktrinäre, aus der Welt der Ideen angeflogene und deshalb vorübergehende Motive, neben denen natürlich die ewigen alten, dem wirklichen Leben entstammenden weiter wirkten. Man opferte sich für das Vaterland, man mochte die Schande nicht über-

---

[1] Vgl. aber Cicero *Tusc.* 3, 26: Tu te, Thyesta, damnabis orbabisque luce propter vim sceleris alieni? Wo freilich der Zusammenhang auf eine andere Erklärung zu führen scheint: luce = conspectu et commercio hominum.

[2] Hygin. *Fab.* 45. [3] Herodot 1, 119.

[4] διαχρῆται ἑαυτόν: Euphorion b. Parthenios 13. [5] O. S. 102 f.

leben, Liebende folgten den Geliebten in den Tod.[1] Ja manche der alten Motive mußten sogar jetzt stärker wirken, seit sie aus bloß instinktiven sich in prinzipielle verwandelt hatten. Wer sich aus Armut tötete, tat dies nach den Grundsätzen der Stoa[2], der ehrliebende Selbstmörder hatte einen beredten Anwalt an Panaitios[3], ja selbst den Liebenden warf Krates als Surrogat der Vernunft die Schlinge zu, um sich aus aller Not damit zu befreien.[4]

Und wenigstens den Rat, sich selbst zu töten, haben die Liebenden damals in reichlichem Maße befolgt, wie wir schon sahen.[5] Sie taten dies überdies noch auf andere Weise, als es in alter Zeit gewöhnlich war, und zwar ganz dem Sinn der neuen entsprechend, die der Liebe im Leben einen größeren Spielraum einräumte.[6] Daher beanspruchte sie jetzt auch dem Selbstmord gegenüber ausschließlicher zu herrschen. In der alten Zeit war der Selbstmord aus Liebe in der Regel ein Selbstmord aus verbrecherischer Liebe[7] und erschien dann, wie auch sonst häufig, als eine Selbstbestrafung[8]; in der neuen Zeit mischen sich zwar auch noch die Motive, doch so, daß Liebesmotiv.

[1] Parthenios und Antoninus Liberalis, diese beiden Quellen zur Kenntnis alexandrinischer Sinnesweise, geben hier die Belege: Metioche und Menippe nach dem Vorbild der Erechtheustöchter u. a. (o. S. 96 ff.) starben fürs Vaterland, Nikander b. Anton. Lib. 25; aus Scham gibt sich Aspalis den Tod (o. S. 90, 2), Nikander a. a. O. 13; nach der Bestattung der Leukone tötet sich Kyanippos (o. S. 79, 1), Parthenios 10, und Kleite folgt ihrem Gatten in den Tod, Apollon. Rhod. *Argon.* 1, 1063 ff. (wo aber das *κακῷ δ' ἔπι κύντερον ἄλλο* nicht notwendig einen Tadel von seiten des Dichters in sich schließt, vgl. Ameis *Anhg. zu Od.* 22, 462). [2] *διὰ πενίαν* Schol. in *Aristot.* p. 8ᵃ 7 ff. (o. S. 281, 3).
[3] O. S. 419 ff. [4] O. S. 280, 1. [5] O. S. 424 f.
[6] O. S. 423 f. [7] O. S. 98 f.
[8] O. S. 79, 1. 251 f. 254, 2. Auch der älteste bekannte Selbstmord, der der Epikaste (o. S. 76), ist doch wohl ebenso, als Selbstbestrafung, zu fassen und entspricht dann genau der aus gleicher Schuld entspringenden Selbstblendung ihres Sohnes und Gatten Ödipus, wie sie ebenfalls schon alter Dichtung bekannt war (Bethe *Theb. Heldenl.* S. 22 f. 104 f.). Bei Cicero *pro Scauro* 3, 3 ist „se ipse morte multavit", von Themistokles gesagt, Bezeichnung des Selbstmordes überhaupt.

die Liebe immer mehr als das entscheidende und Hauptmotiv hervortritt.[1] Das Mädchen, das vergebens um Liebe wirbt, gibt sich selbst den Tod; Liebe, nur Liebe oder doch überwiegend Liebe, ist es, was sie zur Tat treibt. Doch fehlt es hierfür auch in älterer Zeit nicht ganz an Beispielen[2], wie denn namentlich Sappho[3] und noch mehr Kalyka[4] unvergessen sein sollen.[5] Viel auffallender sind bei der Vergleichung der Zeiten die zahlreichen Fälle, in denen jetzt auch Jünglinge von unglücklicher Liebe in den Tod getrieben werden.[6] Hierin mag sich eine gehaltvollere Auffassung der Liebe ankündigen, die in dieser eine dauernde Vereinigung bestimmter, von Natur

---

[1] Dies hätte R. Heinze *Virgils epische Technik* S. 135 f., wo er hierher gehörige Beispiele gibt, noch stärker hervorheben können.

[2] Lediglich aus Liebe, weil sie der verleumderischen Nachricht über die Untreue ihres Gatten Peleus Glauben schenkte, gab sich den Tod Antigone (Apollodor 3, 13, 3, 2. O. Jahn *Arch. Beitr.* 324, 63), deren deshalb vielleicht schon Euripides in seinem *Peleus* Erwähnung getan (Nauck *Fragm. trag.*[2], S. 554).

[3] Deren Liebe zu Phaon und der Sprung vom Leukadischen Felsen aber erst aus einer Zeit bekannt wird, die bereits in die alexandrinische Periode hineinreicht (o. S. 427, 2).

[4] Aristoxenos bei Athen. XIV, 619 D (Stesichorus *Fr.* 43 Bergk *P. L. G.*[3]): *ᾖδον αἱ ἀρχαῖαι γυναῖκες Καλύκην τινὰ ᾠδήν. Στησιχόρου δ' ἦν ποίημα, ἐν ᾧ Καλύκη τις ὄνομα, ἐρῶσα Εὐάθλου νεανίσκου, σωφρόνως εὔχεται τῇ Ἀφροδίτῃ γαμηθῆναι αὐτῷ· ἐπεὶ δὲ ὑπερεῖδεν ὁ νεανίσκος, κατεκρήμνισεν ἑαυτήν· ἐγένετο δὲ τὸ πάθος περὶ Λευκάδα. Σωφρονικὸν δὲ πάνυ κατεσκεύασεν ὁ ποιητὴς τὸ τῆς παρθένου ἦθος, οὐκ ἐκ παντὸς τρόπου θελούσης συγγενέσθαι τῷ νεανίσκῳ, ἀλλ' εὐχομένης, εἰ δύναιτο, γυνὴ τοῦ Εὐάθλου γενέσθαι κουριδία, ἤ, εἰ τοῦτο μὴ δυνατόν, ἀπαλλαγῆναι τοῦ βίου.*

[5] Oder sollten beide einen Sühneakt an sich vollzogen haben, weil allzu leidenschaftliches Liebeswerben, wie es ja freilich das ganze Leben und Dichten der Sappho durchzieht, an einem Weibe unziemlich schien? Ein alter Sühneakt war ja der Sprung vom Leukadischen Felsen (Oberhummer *Phönizier in Akarnanien* S. 49 ff.). Vgl. indessen auch, was Usener zusammenstellt und vermutet *Götternamen* S. 328 f. Über Kephalos, der ebenfalls aus Liebe vom Leukadischen Felsen sprang, vgl. Strabo X, 452.

[6] R. Heinze *Virgils epische Technik* S. 135, 2. Vgl. noch, was von Kephalos die *ἔτι ἀρχαιολογικώτεροι* berichteten, vor. Anm.

zueinander gehörender Individuen sieht, nach Art der Männerfreundschaften, die Platon gepriesen hat; im Sinne der alten Zeit ist diese Auffassung nicht, für die die Liebe keine das Leben eines Mannes ausfüllende Leidenschaft war, die daher wohl eine Hingabe des Weibes für den Mann, aber nicht umgekehrt kannte, und die ihren sprechendsten Ausdruck in Admets Verhalten gegenüber der Alkestis gefunden hat.[1] Die Alexandriner stehen auch hier den Modernen näher und müßten sich ebenso die kräftigen Worte gefallen lassen, mit denen Lessing einmal das keimende Wertherunwesen seiner Zeit gegeißelt hat.[2] Fremd wie diese neue Art des erotischen Selbstmordes der alten Zeit ist, ist sie für die neue besonders charakteristisch. Es entspricht ganz deren überreiztem Wesen, daß in dem Selbstmord aus verschmähter Liebe die bloße Nichtgewährung eines Wunsches, die denn doch etwas anderes ist als der Verlust eines anerkannten und erprobten Gutes oder das Scheitern großangelegter Pläne, ausreicht, um den Menschen zu einer seiner gewaltsamsten Handlungen fortzureißen; und es entspricht weiter der Richtung der Zeit auf

---

[1] Meine *Unters. zu Ciceros philos. Schr.* II, 392, 3.

[2] Im Briefe an Eschenburg, 26. Okt. 1774, spricht er vom Selbstmord des jungen Jerusalem: „Glauben Sie wohl, daß je ein römischer oder griechischer Jüngling sich so, und darum, das Leben genommen? Gewiß nicht. Die wußten sich vor der Schwärmerei der Liebe ganz anders zu sichern; und zu Sokrates' Zeiten würde man eine solche ἐξ ἔρωτος κατοχή, welche τι τολμᾶν παρὰ φύσιν antreibt, nur kaum einem Mädelchen verziehen haben. Solche kleingroße, verächtlich schätzbare Originale hervorzubringen, war nur der christlichen Erziehung vorbehalten, die ein körperliches Bedürfnis so schön in eine geistige Vollkommenheit zu verwandeln weiß.“ Diese Worte wiegen im Munde eines Verteidigers des Selbstmordes (nur freilich eines anders gearteten Selbstmordes), als der uns Lessing früher begegnet ist (o. S. 94, 1), nur desto schwerer. Im wesentlichen nicht anders urteilt eine geistig so gesunde Frau, wie die Herzogin Elisabeth Charlotte von Orleans war (Brief v. 8. November 1705 bei Ranke *Werke* 13, 231): „Sapho Muß ja Eine Narin Mitt aller Ihrer Kunst gewest sein, weillen sie sich auß lieb für phaon umbs leben bracht hatt.“ Den Selbstmord aus erotischen Motiven schilt schon Aristoteles eine Feigheit *Eth. Nik.* III, 11 p. 1116ᵃ 13.

das Individuelle, dem Interesse für dieses und der Glorifizierung desselben, daß sie einmal, wie Panaitios tat[1], den Selbstmord beurteilt nach der Angemessenheit an die Natur nicht überhaupt, sondern an die Natur einzelner Menschen, dann aber, in ihren erotischen Selbstmorden hierüber noch hinausgehend, einen so verhängnisvollen Schritt abhängig macht von den Diktaten nur individueller Gefühle und Einbildungen.

Um den Selbstmord ganz als eine Tat persönlichen Beliebens hinzustellen, fehlte nur noch, daß man auch im vollen Glück des Lebens ein ausreichendes Motiv sah, sich selbst zu töten.[2] Dieses Beispiel gab im 2. Jahrhundert ein Inder, der sich öffentlich in Athen verbrennen ließ und dort in allen Ehren bestattet wurde.[3] Ein solches Schauspiel wurde freilich den Hellenen der alten Zeit nicht geboten oder doch nur auf dem Theater[4]; man kann sich denken, daß es auf eine Zeit, die ohnedies den Einwirkungen des Orients offen stand, nicht ohne Wirkung blieb[5], sondern mit dazu beitrug, bei den da-

---

[1] O. S. 419 f.

[2] Eine ähnliche Denkweise bei Plautus *Poenul.* 309 ff., wo das wiederholte „abi domum ac suspende te" motiviert wird mit „quia nunquam audibis verba tot tam suavia". Vgl. auch o. S. 82, 1 und Eur. Kykl. 164 ff. (Dieterich, Nekyia 28, 2). Sonst wünscht man sich nur den Tod in solchen Fällen, wie in der Komödie Terent. *Eun.* 551: nunc est profecto, interfici quom perpeti me possum, ne hoc gaudium contaminet vita aegritudine aliqua. Vgl. Cicero *Tusc.* 1, 111.

[3] Der Geograph Artemidor bei Strabo XV, p. 720 erzählt: *συνῆν δὲ καὶ ὁ Ἀθήνησι κατακαίσας ἑαυτόν· ποιεῖν δὲ τοῦτο τοὺς μὲν ἐπὶ κακοπραγίᾳ ζητοῦντας ἀπαλλαγὴν τῶν παρόντων, τοὺς δ' ἐπ' εὐπραγίᾳ, καθάπερ τοῦτον· ἅπαντα γὰρ κατὰ γνώμην πράξαντα μέχρι νῦν ἀπιέναι δεῖν, μή τι τῶν ἀβουλήτων χρονίζοντι συμπέσοι· καὶ δὴ καὶ γελῶντα ἁλέσθαι γυμνὸν λίπ' ἀληλιμμένον ἐν περιζώματι ἐπὶ τὴν πυράν· ἐπιγεγράφθαι δὲ τῷ τάφῳ „Ζαρμανοχηγὰς Ἰνδὸς ἀπὸ Βαργόσης κατὰ τὰ πάτρια Ἰνδῶν ἔθη ἑαυτὸν ἀπαθανατίσας κεῖται"*. Vgl. Plutarch *Alexander* 69, wo vom Tode des Calanus die Rede ist, der ja ebenfalls die Selbstverbrennung insbesondere vor griechischen Zuschauern aufführte.

[4] O. S. 78.

[5] Die Bewunderung Lucans schon in diese Zeit vorzudatieren, steht nichts im Wege. *Pharsal.* 3, 240 f. erwähnt er die Inder: „quique suas

maligen Griechen den Selbstmord auf der Tagesordnung zu erhalten.

Als die Kultur dieser Zeit den **römischen** Geist zu neuem Leben befruchtete, fand sie ihn auch für die Reizungen des Selbstmordes schon vorbereitet. Der politische und religiöse Ernst der Römer[1], die größere Strenge, mit der sie den einzelnen an seine Pflichten gegen das Gemeinwesen und gegen die Götter mahnten, sollte man meinen, hätte sie hindern müssen in der Weise der viel ungebundeneren Griechen mit dem eigenen Leben zu spielen.[2] „Die Religion der Römer verdammte den Selbstmörder und versagte ihm ehrliches Begräbnis und Totenfeier", sagt Niebuhr[3] und entnimmt aus dieser Tatsache einen Maßstab, um die Verschiedenheit historischer Traditionen zu beurteilen, von denen die römische für Appius Claudius parteiische dessen Selbstmord verschwieg, die griechische unbefangenere ihn ohne weiteres eingestand. Wirklich verordneten die Bücher der Pontifices, daß, wer sich erhängt hatte, nicht bestattet werden dürfte[4]; ja noch weiter reichte Die Römer.

struxere pyras vivique calentes conscendere rogos" und bricht dann in die Worte aus „pro, quanta est gloria genti iniecisse manum fatis vitaque repletos quod superest donasse deis!" Wieviel die Selbstverbrennung des Calanus schon in früher Zeit von den Griechen besprochen wurde, zeigt Strabo XV, p. 718 und namentlich Megasthenes, den er dort zitiert; und aus Cicero *Tusc.* 2, 52 mag man schließen, daß Calanus schon früher den Stoikern ein Muster im Ertragen von Schmerzen war.

[1] Noch in später Zeit erkennt ihn Polybius an, über die *δεισιδαιμονία* der Römer VI, 56, 6 ff.

[2] Während Blindheit den Griechen ein genügender Grund zum Selbstmord schien (o. S. 98, 3; *πηρώσεις* der Stoiker Diog. Laert. VII, 130; Eratosthenes o. S. 423, 2), hörte Appius Claudius Caecus, auch erblindet, nicht auf, in der großartigsten Weise für das Gemeinwesen zu wirken, hatte aber freilich hierin einen würdigen Rivalen in dem Griechen Timoleon. [3] *Röm. Gesch.* II[2], 259.

[4] Bei Servius *ad Aen.* XII, 603 „cautum fuerat in pontificalibus libris, ut qui laqueo vitam finisset, insepultus abiceretur" und ebenda aus Varro „suspendiosis, quibus iusta fieri ius non sit". Auch Arte-

der am Selbstmord haftende Makel[1], indem auch, wer sich selbst auf den Tod verwundet hatte, dem Büttel gleich geachtet wurde.[2] Aber die Religion und ihre Vertreter hatten keine rechtliche Macht, die Anerkennung dieses Makels, den sie als solchen erklärten, auch anderen abzunötigen und die

---

midor *Onirocr.* I, 4, S. 11, 9 ff. Herch. ist von Marquardt *Staatsverw.* III, 307, 8 (o. S. 274, 4) richtiger hierher bezogen worden und nicht wie von Ameis *Anhg. zu Od.* 22, 462 auf griechische Verhältnisse. Vgl. Dig. III, 2, 11, 3, wonach suspendiosi als mit infamia behaftet „non lugentur"; wie hier mit den „perduellionis damnati" werden sie auf einer Inschrift *CIL* XI, 6528 mit denen „quei quaestum spurcum professi essent" auf eine Linie gestellt. Schon o. S. 256, 4 wurde bemerkt, daß nur bei den Germanen das Erhängen nicht als unedle Todesart galt und nur bei ihnen auf diese Weise auch geopfert werden kann (vgl. auch Golther *Germ. Myth.* S. 562); bei den klassischen Völkern ist letzteres unerhört, wenn man nicht etwa in der *αἰώρα* und den oscilla die Rudimente eines uralten Opferbrauches sehen will (K. Fr. Hermann *Gottesd. Alt.* 27, 16. 62, 30, Varro bei Servius a. a. O., Preller *R. M.* 414).

[1] Auf das Erhängen beschränkten ihn dagegen Niebuhr *Röm. Gesch.* II², 259, Rein *Criminalrecht* S. 883 Anm., Mommsen *De collegiis et sodaliciis* S. 100, 11, Friedländer zu Petron² S. 54. Ohne jede Einschränkung bestraft den Selbstmord mit Schande und Verweigerung der Bestattung der ältere Seneca *Controv.* 8, 4, S. 426 Bu., der sogar den M. Curtius anredet „Curti, perdideras sepulturam, nisi in morte reperisses". S. indes o. S. 267, 4.

[2] Festus S. 64 Müll.: Carnificis loco habebatur is, qui se vulnerasset, ut moreretur. Dies kann keinesfalls, wie Niebuhr und noch Friedländer a. a. O. tun, auf den Selbstmord durch Erhängen bezogen werden. Allgemeiner scheint es Mommsen *Strafr.* 915, 3 zu fassen. Und dies ist notwendig und auch im Texte angenommen worden, für den Fall, daß man nicht eine andere Erklärung vorzieht, nach der, wer sich verwundet hatte in der Absicht, sich den Tod zu geben, dann aber nicht gestorben war, für den Rest seines Lebens infam und dem Büttel gleich geachtet wurde. Diese Erklärung empfiehlt sich einmal, weil bei wirklich vollzogenem Selbstmord der Ausdruck „vulnerasset ut moreretur" für das einfache „se interfecisset" allzu umständlich erscheint, und sodann weil „carnificis loco haberi" zu unbestimmt lautet, um vom toten carnifex verstanden zu werden, vielmehr die Vorstellung des lebenden und seiner Stellung unter den Menschen erweckt. Unterstützt wird sie außerdem durch eine Analogie, durch die missio ignominiosa, die den Soldaten traf, der in selbstmörderischer Absicht „se vulneravit" (Dig. 48, 19, 38, 12. 49, 16, 6, 7).

Erlegung von Bußen, das Dulden von Strafen, zu erzwingen.[1] Wenn diese nicht selbst den Makel als solchen empfanden und infolge davon das Bedürfnis hatten, ihn zu sühnen, konnten priesterliche Vorschriften allein nichts ausrichten. Eine Wirkung auf das Leben übten sie überhaupt nur, solange die Religion die Gemüter noch festhielt. Als diese ihre Kraft verlor und dahinschwand, als auch mit den Augurien nur Spiel und Spott getrieben und sie leichthin einem vermeintlichen politischen oder militärischen Interesse geopfert wurden, wird man sich auch an jene Vorschriften nicht mehr gekehrt haben, die zu allen Zeiten in harten Streit mit den tiefsten und leidenschaftlichsten Regungen des menschlichen Gemütes gekommen sind.[2] Daher sind „unzählige" Römer nicht zurückgescheut

[1] Mommsen *Staatsrecht* II[3], 52, Marquardt *Staatsverw.* III, 313.

[2] In zivilisierteren Zeiten wurde dergleichen als barbarisch empfunden. Man sehe doch, wie über ähnliche grausame Bestimmungen der alten Zeit Cicero sich hinwegsetzt *pro C. Rabirio perd.* 13: quae verba, Quirites, iam pridem in hac re publica non solum tenebris vetustatis, verum etiam luce libertatis oppressa sunt. An historischen Belegen, daß wirklich einmal einem Selbstmörder die ehrliche Bestattung versagt wurde, fehlt es ganz. Nicht deshalb wurde sie auch dem Appius Claudius von den Tribunen versagt, weil dieser Hand an sich gelegt, sondern weil er sich dadurch der drohenden Strafe hatte entziehen wollen (Dion. Hal. *Ant. Rom.* 9, 54), ganz abgesehen davon, daß man über die Todesart des Appius Claudius und ob er wirklich Selbstmord begangen, von Anfang an geteilter Meinung war (Dion. Hal. a. a. O., Livius 2, 61). Daß die Zeiten sich in der Behandlung der Selbstmörder nicht gleichblieben, sondern milder wurden, deutet schon Plinius an *Nat. hist.* 36, 107 (novom et inexcogitatum ante posteaque remedium, vgl. Kirchmann *De funer. Rom.* S. 484); und auch was wir bei Festus lesen (o. S. 434, 2) „carnificis loco habebatur" und nicht „habetur", scheint auf dasselbe hinzuweisen. Wie ungern man die heiligsten Empfindungen der Familie verletzte und daher auch notorische Verbrecher wohl den Angehörigen zur Bestattung überließ, lehrt außer dem Fall des Claudius (a. a. O.) auch der des Catilina und seiner Anhänger (Plutarch *Anton.* 2 Cicero *pro Flacco* 95 *in Pison.* 16), in dem Cicero sich übrigens geflissentlich gegen den Vorwurf verteidigt, die Bestattung versagt zu haben (Cic. *Phil.* 2, 17). Auch die Gleichgültigkeit gegenüber jeder Art von Bestattung, wie sie Cicero *Tusc.* I, 102 ff. predigt, mußte dazu beitragen,

vor dieser Art des Todes[1], ja unvergleichlich viel mehr unter den Römern haben diesen Mut gefunden als unter den Griechen, wie Cicero einmal nach leidiger Advokatenmanier übertreibend ausführt.[2] An bestimmten Beispielen, die dies bestätigen, mangelt es nicht[3]; sie reichen zurück bis in die Zeit der Punischen Kriege[4], die freilich auch in der Behandlung der auspicia die Schranken strenger Altgläubigkeit überschritten hat.[5] Nichts berechtigt anzunehmen, alles spricht dagegen, daß der Tod in diesen Fällen für den Selbstmörder irgendwelche beschimpfende Folgen hatte. Daß in seinen moralisch-rechtlichen oder religiösen Wirkungen der Selbstmord sich

den Strafbestimmungen über die Bestattung der Verbrecher ihren Wert zu nehmen und so ihre tatsächliche Abschaffung zu befördern.

[1] Cicero *pro Sestio* 48.

[2] *Pro Scauro* 3, 1 ff.: wenn man von den Fabeln und Ajax absähe, hätte unter den „Graeculi" Themistokles das einzige historische Beispiel eines Selbstmordes gegeben.

[3] Cicero an beiden angeführten Stellen gibt solche. Vgl. „animae magnae prodigum Paullum" (Hor. *Carm.* I, 12, 37), „qui se bene mori quam turpiter vivere maluit" (Liv. XXII, 50, 7) und den Sohn des Scaurus, der die Schmach, eine Niederlage überlebt zu haben, durch freiwilligen Tod büßte (Val. Max. V, 8, 4 und Kempf). Asconius zu *pro Scauro* 1, 5 bemerkt, daß L. Hostilius Tubulus, um der Verurteilung und dem Tode durch Henkershand im Gefängnis zu entgehen, „venenum bibit". Dasselbe tat C. Carbo nach Cicero *Brut.* 103, *ad fam.* IX, 21, 3. Auch C. Gracchus machte den Versuch sich selbst zu töten: Plutarch *C. Gracch.* 16.

[4] Im Jahre 249 v. Chr. entleibte sich der Konsul L. Iunius nach der unglücklichen Seeschlacht gegen die Karthager: Cicero *Nat. Deor.* II, 7; Kempf zu Val. Max. I, 3, 4. Ja, noch weiter hinauf gehen die Beispiele, wie der Tod des Oppius (Liv. 3, 58) zeigt, und die allerdings bestrittenen, aber doch schon in alter Überlieferung gegebenen Selbstmorde der beiden Claudier (Dion. Hal. *Ant. Rom.* 9, 54, Livius 2, 61; Dion. Hal. 11, 46, Liv. 3, 58); sogar bis in die Königszeit würde uns führen, was Cassius Hemina und der ältere Plinius berichten (o. S. 267, 3).

[5] Über C. Flaminius, der „non paruit auspiciis", und zwar „suo more" Cicero *De div.* I, 77 (und dazu Giese), II, 71; über C. Claudius und L. Iunius, die „contra auspicia navigaverunt" a. a. O. I, 29. II, 71; Kempf zu Val. Max. I, 3, 4. Derselbe L. Iunius beging dann Selbstmord: s. vor. Anm.

nicht von anderen Todesarten unterschied, dafür ist ein weiterer Beweis das häufige Schwanken der Überlieferung zwischen Selbstmord und anderen Todesarten.[1] Auch der Selbstmord durch Erhängen kann in den Augen der Römer nicht so entehrend gewesen sein, als man nach gewissen Spuren glaubte annehmen zu dürfen.[2] Nicht einmal den Motiven legte man

---

[1] So beim Tode der Claudier o. S. 436, 4. Auch über den Tod des Taurea Vibellius gingen die Nachrichten auseinander (Liv. 26, 15 und 16). Welche die richtige ist, wird kaum zu unterscheiden sein, so gut übrigens zu der Schilderung seines Selbstmordes passen würde, was zur Charakteristik des Mannes Cicero *in Pis.* 24 beiträgt (fuit pompa, fuit species, fuit incessus saltem Seplasia dignus). Ein Zweifel bestand auch hinsichtlich der Todesart des Licinius Macer, der nach Val. Max. IX, 12, 7 eingehendem Berichte sich erhängt haben würde, nach Plutarch *Cic.* 9 an einer Krankheit gestorben scheint; und auch hier läßt sich der Zweifel nicht so einfach lösen, als Drumann IV, 195 meinte. C. Carbo nahm infolge der Anklage des Crassus Gift und entging nur so der Verurteilung (Cicero o. S. 436, 3); hier ist die andere Überlieferung (Val. Max. III, 7, 6), daß er verurteilt wurde und in die Verbannung ging, entschieden zu verwerfen. In derselben Weise schwankt die Überlieferung hinsichtlich des jungen Sohnes des Flaccus, der, ein Opfer der Gracchischen Revolution, nach Appian *b. c.* 1, 26 durch Selbstmord, nach Vellei. *Pat.* 2, 7 und Plutarch *C. Gracch.* 17 durch Henkershand endete. Verschieden wurde schon der Tod Coriolans erzählt (Liv. 2, 41, Plutarch *Coriol.* 39); nur nach einer Nachricht (Cicero *Laelius* 42) beging er Selbstmord. Einen Selbstmord zu vertuschen (Niebuhr o. S. 433), hatte man keinen, wenigstens keinen in der römischen Anschauungsweise beruhenden Grund (anders in der späteren Zeit, in der deshalb auch die Variante aufkommen konnte, daß Aias nicht sich selbst getötet habe, sondern hinterlistig ermordet worden sei, *διὰ νυκτὸς ἀδήλως σφάζεται* Cedrenus *Hist. Comp.* S. 366 D Migne und o. S. 76, 5); um so leichter konnte ihn freilich hinzudichten, wer die Geschichte ins Romanhafte ausstaffieren wollte. Siehe o. S. 424 ff. bes. 426, 3 und über Demosthenes' und Euphraios' Tod S. 89, 2. Wie in gleicher Weise die Nachrichten über den Tod des Aristoteles schwanken, bespricht Welcker *Kl. Schr.* II, 505, 273. Vgl. auch Tacitus *Annal.* 1, 5. 4, 10. 6, 25, und die verschiedenen Nachrichten über den Tod des Verräters Judas (erörtert von D. Fr. Strauß *Leben Jesu* 2, 498 ff.).

[2] O. S. 433, 4. 434, 1. Hätte aber Valerius Maximus so in allen Ehren über das Ende des Licinius Macer, den er sich erhängen ließ (o. Anm. 1), berichten können, wenn dieser Todesart nach seinem Ge-

eine solche Bedeutung bei, daß man nach ihnen eine verbrecherische und beschimpfende Art des Selbstmordes von anderen unterschieden hätte. Erst später in der Kaiserzeit ist dies eingeschränkt worden.[1] Wer früher und wer in den Zeiten der Republik Selbstmord beging zum Besten des Vaterlandes, oder auch nur im eigenen Interesse, um sich vor Schande zu retten, war sicher nicht als Verbrecher geachtet zu werden.[2] Die Decii und Lucretia gaben hier unantastbare Beispiele ewigen Ruhmes und der Nachahmung würdig[3], auf die der

---

fühl irgendwelcher Makel anhaftete? Und würde man auch nur den Gedanken an eine so gemeine Todesart in Cato haben aufkommen lassen? Appian *b. c.* II, 98 (mißverstanden von Geiger *Der Selbstmord* S. 64, 4, vgl. Seneca *De ira* III, 15, 4 „vides illam arborem brevem, retorridam, infelicem? pendet inde libertas"); bei Plutarch *Cato* 68 fehlt das Erhängen unter den Cato vorschwebenden Möglichkeiten des Selbstmordes.

[1] „Non solent lugeri", die „mala conscientia" Hand an sich gelegt haben, sie stehen auf einer Stufe mit den „hostes" und „perduellionis damnati" Neratius Dig. III, 2, 11, 3; die Testamente derer, die sich der Verurteilung durch Selbstmord entziehen, sollen ungültig sein, Ulpian Dig. XXVIII, 3, 6, 7; Selbstmord „ob aliquod admissum flagitium" hat Konfiskation des Vermögens zur Folge, Paulus Dig. XLIX, 45, 2. Vgl. auch die allgemeine Verurteilung des Selbstmordes in der lex cultorum Dianae et Antinoi aus dem Jahre 133 n. Chr., Mommsen *De collegiis* S. 98. Anzunehmen, daß schon in den Zeiten der Republik der „mala conscientia" begangene Selbstmord als Verbrechen behandelt wurde, wird durch die angeführten Beispiele der Claudier, des L. Iunius, des Licinius Macer und C. Carbo entschieden widerraten: o. S. 436 f. Sonst hätte auch Cicero nicht, wie er tut *in Vatin.* 39, den Vatinius nach Aufzählung aller Schandtaten desselben förmlich zum Selbstmord drängen können: quid est, quam ob rem praeturam potius exoptes quam mortem, praesertim cum popularem te velis esse neque ulla re populo gratius facere possis?

[2] Dies sind die beiden Motive, partim adipiscendae laudis partim vitandae turpitudinis causa, die Cicero *pro Sestio* 48 als Motive des Selbstmordes gelten läßt, und von denen getrieben „innumerabiles" in den Tod gegangen sind.

[3] Über die Decii auch Cicero a. a. O. Die Lucretia, im Begriff, sich das Schwert in die Brust zu stoßen, läßt Livius I, 58 sagen: nec ulla deinde inpudica Lucretiae exemplo vivet (Shakespeare *Lucrece* S. 373 Tauchnitz „No, no", quoth she, „no dame, hereafter living, By my excuse shall claim excuse's giving").

Römer mit Stolz blickte. Die römische „dignitas" gefiel sich in Selbstmorden solcher Art[1]; dies spricht sich schon in dem Winke aus, den der Altrömer Aemilius Paulus dem gefangenen und vor der Schmach des Triumphes kläglich zusammensinkenden Perseus gab.[2] Aber auch die Selbstmörder niederer Art, die aus Liebe oder anderen Gründen überdrüssig des Lebens diesem gewaltsam ein Ende gemacht hatten, wurden lässig behandelt und sollen, wie sie ausdrücklich genannt werden, „schuldlos" (insontes) sein.[3]

---

[1] Auf die „dignitas" werden die Selbstmorde bezogen von Cicero *pro Sestio* 48: denique cum omnia semper ad dignitatem rettulissem etc. Diese „dignitas" verletzte M. Aquilius, als er es versäumte, Selbstmord zu üben und so [memoriam iuventu]tis suae rerumque gestarum senectutis dedecore foedavit: Cicero *pro Scauro* 3, 2. Mit dieser „dignitas", wie auf der Hand liegt, berührt sich das *πρέπον* des Panaitios, das diesem Stoiker ein genügender Anlaß des Selbstmordes schien: o. S. 419 f.

[2] Plutarch *Aem. Paul.* 35: *Καίτοι προσέπεμψε* (sc. Perseus) *τῷ Αἰμιλίῳ δεόμενος μὴ πομπευθῆναι καὶ παραιτούμενος τὸν θρίαμβον. Ὁ δὲ τῆς ἀνανδρίας αὐτοῦ καὶ φιλοψυχίας, ὡς ἔοικε, καταγελῶν „ἀλλὰ τοῦτό γ'" εἶπε „καὶ πρότερον ἦν ἐπ' αὐτῷ καὶ νῦν ἐστιν, ἂν βούληται" δηλῶν τὸν πρὸ αἰσχύνης θάνατον, ὃν οὐχ ὑπομείνας ὁ δείλαιος, ἀλλ' ὑπ' ἐλπίδων τινῶν ἀπομαλακισθεὶς ἐγεγόνει μέρος τῶν αὐτοῦ λαφύρων.*

[3] Virgil *Aen.* 6, 434 ff.:

Proxuma deinde tenent maesti loca, qui sibi letum
Insontes peperere manu, lucemque perosi
Proiecere animas. Quam vellent aethere in alto
Nunc et pauperiem et duros perferre labores!

Im Sinne der Orphiker und Pythagoreer waren aber Selbstmörder dieser Art gewiß nicht „unschuldig" (o. S. 262 f., 276, 278). Wenn also Virgil sie so nennt, weicht er eben damit von den religiösen Ansichten jener Sekten ab, was namentlich Norden gegenüber (*Hermes* 28, 385 ff.) betont werden muß. Von einer Bestrafung der Selbstmörder, wie sie diesen Orphiker und Pythagoreer in Aussicht stellten, ist bei Virgil nichts zu finden. Wenn er sie beklagt, quam vellent etc., und auf ihre reuige Stimmung weist, so deutet dies doch auf keine Strafe, so wenig als die Seufzer Achills *βουλοίμην κ' ἐπάρουρος ἐὼν κτλ.* (*Od.* 11, 489 ff.). Der Ort der Strafe und der Qualen der Unterwelt ist nicht da, wo die Selbstmörder weilen, sondern wird erst 542 ff. geschildert. Den Selbstmördern dagegen benachbart sind in der Virgilschen Unterwelt die ungerecht Verurteilten (430 falso damnati crimine mortis), und nicht weit von ihnen

Und doch muß es auch wieder bei den Römern als schimpflich gegolten haben, durch Selbstmord zu enden. Das sagt uns zu deutlich das Zeugnis des Historikers Cassius He-

treffen wir auf die Kriegshelden (477 ff.). Auch das langsame und qualvolle Losringen der Seele vom Körper, wie es Dido erdulden muß (*Aen.* 4, 688 ff.), soll keine eigentliche Strafe sein (gegen Norden a. a. O. 375); das sagen auch die „physici" nicht (bei Servius zur *Aen.* 4, 385), unter denen übrigens nicht notwendig Orphiker und Pythagoreer zu verstehen sind (Lobeck *Agl.* I, 753), und ebensowenig folgt es aus der Ähnlichkeit der Wendung „nec fato, merita nec morte peribat" (*Aen.* 4, 696) mit *τὴν τῆς εἱμαρμένης βίᾳ ἀποστερῶν μοῖραν* (Platon *Gess.* IX, 873 C). Wie Didos Drohung, daß sie auch im Tode als körperloser Schatten dem untreuen Geliebten keine Ruhe lassen werde (*Aen.* 4, 385 f.), wirklich nicht aus einer besonderen Theologie erklärt zu werden braucht, so wird auch der Todeskampf der Selbstmörderin nur nach altem Volksaberglauben geschildert, wie doch jedem die Opferweihe des Haarabschneidens (Eur. *Alk.* 73 ff.) vor Augen legen sollte. Und so ist Virgil überhaupt in der Behandlung der Selbstmörder auf dem Boden stehen geblieben, den seine Landsleute einnahmen. Daß es dem Volksglauben entspricht, wenn er die vor der Zeit gestorbenen Kinder auf die gleiche Stufe stellt mit den Selbstmördern, kam schon früher zur Sprache (o. S. 265, 5). Dieselbe Bewandtnis hat es aber auch mit der Bezeichnung einer gewissen Klasse von Selbstmördern als „insontes". Norden (a. a. O. S. 380) bringt dieselben in Gegensatz zu den 445 ff. Genannten. Daß aber unter diesen sich auch Unschuldige finden, wie Laodamia und Euadne, liegt doch auf der Hand, wenigstens so lange, als nicht eine ausdrückliche Erklärung der Schuld gegeben wird (wie von R. Heinze *Virgils ep. Techn.* S. 135 f., siehe aber auch o. S. 429). Wo vielmehr der Gegensatz zu den insontes zu suchen ist, konnten uns schon früher die Digesten lehren (o. S. 438, 1), in denen denjenigen, die ihr Leben „taedio vitae" endeten, solche gegenüberstehen, die dasselbe „mala conscientia" und „ob aliquod admissum flagitium" taten; jene entsprechen genau den „insontes" Virgils, die aus Armut und infolge von allerlei Not, also aus Lebensüberdruß freiwillig in den Tod gingen (Welcker *Kl. Schr.* II, S. 505, 273), und bleiben auch in den Digesten von jeder Strafe frei, werden also auch hier für „insontes" erklärt. Die anderen, die im Gefühl ihrer Schuld und, um der drohenden Strafe zu entgehen, sich selbst den Tod gegeben hatten, dachte man sich als Gegensatz zu den insontes ohne weiteres hinzu, und Virgil hatte nicht nötig, im Folgenden Beispiele derselben und des in der Unterwelt sie erwartenden Schicksals zu geben. So finden wir Virgil durchaus innerhalb der römischen Vorstellungsweise. Wie er vollends diejenigen be-

mina.[1] Und gewisse Totenehren, der Bestattung und andere, müssen auch später noch dem Selbstmörder versagt worden sein. Das bestätigen uns für verschiedene Zeiten die Zeugnisse Varros[2], des Neratius[3] und Artemidors.[4] Zur Ausgleichung dieses Widerspruches bleibt nichts übrig als anzunehmen, daß man unter Umständen und in gewissen Kreisen allerdings im Tode noch den Selbstmörder beschimpfte. Allgemein kann aber diese Sitte nicht gewesen sein, und auch die Kreise, auf die sie beschränkt war, dürfen wir uns nicht zu weit denken. Sie umfaßten keineswegs alle die Frommen Roms: denn Aemilius Paulus, der doch wahrlich zu ihnen gehörte[5], ermuntert zum Selbstmord[6], und Vertreter sogar der römischen Priesterschaft, ein flamen dialis und ein haruspex verüben nicht bloß Selbstmord[7], sondern wollen damit, der eine wenigstens[8], auch noch Anderen das Beispiel geben. Jedenfalls bestand kein gesetzlicher Zwang, der den Selbstmörder ein für allemal von den Bestattungsehren ausgeschlossen hätte.[9] Nur dem Tod durchs

---

handelt haben würde, die sich fürs Vaterland geopfert hatten, und deren einen, den Menoikeus, Statius *Theb.* 10, 781 zu den Göttern aufsteigen läßt, kann man aus der Art, wie er 6, 824 der Decii gedenkt, mutmaßen. Sogar den Selbstmord eines Cato, wie noch zur Sprache kommen soll, ist er weit entfernt zu rügen (8, 670), was zwar der rigoristischen Religion und Moral der Orphiker und Pythagoreer keineswegs, desto mehr aber der herrschenden römischen Anschauungsweise entspricht.

[1] O. S. 267, 3: tunc primum (seit Tarquinius Superbus) turpe habitum est mortem sibi consciscere, also galt auch noch in der Zeit des Historikers der Selbstmord für schimpflich.

[2] O. S. 433, 4. [3] O. S. 433, 4. 438, 1. [4] O. S. 433, 4.

[5] Hiervon gab er noch kurz vor seinem Ende den Beweis: Plutarch *Aem. Paul.* 39. Vgl. auch Cicero *De div.* I, 103. [6] O. S. 439, 2.

[7] Über L. Cornelius Merula, den flamen dialis, s. Val. Max. IX, 12, 5, Appian *b. c.* 1, 74, wobei zu bemerken ist, wie ängstlich derselbe bis zuletzt jedem Frevel aus dem Wege geht und so bis in den Tod hinein von seiner Frömmigkeit Zeugnis ablegt. Über den haruspex s. Val. Max. IX, 12, 6, Vell. Pat. II, 7, 2.

[8] Der haruspex bei Vell. Pat. a. a. O.

[9] S. 434 f. Durch Fiktionen der Rhetoren, wie des älteren Seneca u. A., wird dies nicht umgestoßen (o. S. 267, 4). Virgils Dido allerdings

Erhängen gegenüber hatte man auch noch später einen Abscheu, aber, wenigstens soweit wir diesen Abscheu für einen allgemeineren halten dürfen, nicht sowohl einen religiösen als einen ästhetischen, indem man einen solchen Tod als „informe letum“ verurteilte.[1]

Diese Beurteilung und diese Behandlung des Selbstmordes konnten sich so bei den Römern auf natürlichem Wege bilden, mußten aber durch das Einströmen der griechischen Kultur und Philosophie gefördert werden, insbesondere insofern diese griechische Kultur die alexandrinische und die Philosophie die stoische war. In jener war dem Selbstmord aus Laune und Leidenschaft der weiteste Spielraum gelassen, und diese erwies sich nicht bloß als geeignet, den heroischen Selbstmord in das blendendste Licht zu setzen[2], sondern kam auch den Forderungen der römischen „Würde“ entgegen[3], wenigstens seit sie umgeformt durch Panaitios den Maßstab ihres Urteils der individuellen Natur des Menschen entnahm.[4] Dieses Recht der individuellen Natur, über Leben und Tod zu entscheiden, wurde dadurch noch mehr befestigt, daß es als ein göttliches erschien; denn es ist durchaus wahrscheinlich, daß schon Panaitios eine Tat des einzelnen Menschenwillens, wie der Selbstmord war, als eine Wirkung der göttlichen Allmacht

---

(Aen. 4, 642 ff.) und die Campaner bei Liv. 26, 13, sowie manche Römer zur Zeit des Sullanischen Mordens (Lucan. *Phars.* 2, 157 ff.) scheinen die Bestattungsehre sich dadurch zu sichern, daß sie vorher selber sich den Scheiterhaufen schichten und dann erst auf oder an ihm Selbstmord begehen. Vgl. aber auch Lucan. *Ph.* 3, 748 ff.

[1] Virgil *Aen.* 12, 603, wo Ladewig richtig erklärt hat. In ihrer derben Weise drückt eine allgemeine Empfindung aus Prinzessin Elisabeth Charlotte von Orleans an die Raugräfin Louise 10. April 1718 (S. 290 Stuttgart 1843): „Vor Edelleüte ist Es doch Eine Heßliche sage ahm galgen Zu Zaplen.“ Dem informe letum entspricht genau des Euripides ἀσχήμονες ἀγχόναι (o. S. 256, 4). Über den religiösen Makel, der am Erhängen haftete, o. S. 433, 4. 438, 1.

[2] O. S. 420 f. [3] O. S. 438 f. [4] O. S. 419 f.

bezeichnete.[1] Viel bestimmter noch sprach dies sein Schüler Posidon aus. In uns selber wohnt der Gott, der über allen unseren Kräften thront und über unsere Handlungen entscheidet[2]; er wird uns befehlen, und seiner Stimme ziemt es zu folgen, ob wir uns selber von der Last und Knechtschaft dieses Lebens befreien sollen.[3] Wie hier auf echt Posidonsche Weise Stoisches sich mit Platonischem verquickt, liegt auf der Hand; die bei Platon von außen wirkende Gottheit, die nur die Notwendigkeit des Selbstmordes an uns heranbringt[4], ist hier zur immanenten geworden, die von innen heraus den Zwang dazu auf uns

---

[1] Man vergleiche die Ausmalung der Pentheusszene bei Horaz *Epist.* I, 16, 73 ff., welche schließt mit den Worten „ipse deus, simul atque volam, me solvet". opinor hoc sentit „moriar". mors ultima linea rerum est. Dasselbe bei Plutarch *De tranqu. an.* 18, S. 476 C. Aus der Übereinstimmung des Dichters mit dem Popularphilosophen ist zu schließen, daß dieser durch den menschlichen Willen zur Selbstbefreiung wirkende Gott der Vorstellungsweise schon des Panaitios entsprach; vgl. auch Seneca *De tranqu. an.* 16.

[2] Ἕπεσθαι τῷ ἐν αὐτοῖς δαίμονι in diesem Gebote Posidons faßt sich die Hauptpflicht des Menschen zusammen: *Unters. zu Ciceros philos. Schr.* II, 530.

[3] Cicero *Tusc.* I, 74: Vetat enim dominans ille in nobis deus iniussu hinc nos suo demigrare; cum vero causam iustam deus ipse dederit, ut tunc Socrati, nunc Catoni, saepe multis, ne ille medius fidius vir sapiens laetus ex his tenebris in lucem illam excesserit etc. Daß diese eigentümliche Ansicht über die Zulässigkeit des Selbstmordes, die Cicero hier wiedergibt, die Ansicht Posidons ist, wird mir im Zusammenhang der obigen Betrachtung jetzt selbst wahrscheinlich (*Unters. zu Ciceros philos. Schr.* III, 343 und Schmekel *Mittl. Stoa* 142). Für den, der die Eigentümlichkeit des Posidonius kennt, entwickelt sich die Ansicht wie von selber aus der seines Lehrers Panaitios; auch in diesem Falle handeln ihm die Menschen, und namentlich die Hochgestellten unter ihnen, auf die doch auch Panaitios seine Selbstmordtheorie vorzüglich berechnet hatte (o. S. 419 ff.), nicht „sine aliquo adflatu divino" (Cicero *Nat. deor.* II, 166).

[4] Phaidon 62 C πρὶν ἀνάγκην τινὰ θεὸς ἐπιπέμψῃ. Hieran noch anklingend in den vor. Anm. angeführten Worten „causam iustam deus ipse dederit".

ausübt. Ähnliche Kompromisse zwischen den beiden Haupttheorien des Selbstmordes, der stoischen und der akademischen, begegnen auch sonst und, was den auch hier hervortretenden römischen Eklektizismus charakterisiert, gerade in lateinischen Wendungen: das „fato cedere“ wird empfohlen und damit zum Selbstmord ermahnt[1], eine Mahnung, die in der allgemeinen Form stoisch[2], in der besonderen Anwendung auf den Selbstmord aber mehr platonisch als stoisch ist[3]; oder die stoische zum Selbstmord treibende Vernunft wird auf die platonische Notwendigkeit reduziert und umgekehrt diese auf jene.[4]

Derartige Selbstmordlehren, vorgetragen von so hervorragenden und einflußreichen Philosophen, als Panaitios und Posidon waren, vorgetragen mit allen Mitteln der Logik und wohl noch mehr der Rhetorik, mußten sich wohl bei den gebildeten und vornehmen Römern einschmeicheln und einen durch die eigene Entwickelung des römischen Geistes schon vorbereiteten und empfänglichen Boden erst recht fruchtbar machen. Der berühmteste aller römischen Selbstmorde, der des Cato Uticensis, ist nur die Probe auf diese Rechnung. Cato wollte bis zum letzten Augenblick seines Lebens als

Cato Uticensis.

---

[1] Liv. 26, 13, 17.

[2] Erinnernd an das berühmte „ducunt volentem fata, nolentem trahunt“.

[3] Dem Druck einer Notwendigkeit, der dem „fatum“ entsprechenden *εἱμαρμένη* (Platon *Gess.* IX, 873 C), glaubten im Selbstmord nur die Platoniker zu erliegen, während die Stoiker in ihm gerade eine Betätigung menschlicher Freiheit sahen (o. S. 282, 5, doch vgl. *προείλοντο τῆς εἱμαρμένης τυχεῖν* Polyb. 16, 32, 4). Dieses „fato cedere“, d. i. der *εἱμαρμένη* nachgeben, ist übrigens etwas anderes als das *ὑποχωρεῖν τῷ δαίμονι*, das Brutus (Plutarch *Brut.* 40) gerade vom Platonischen Standpunkt aus eines Mannes unwürdig findet, und das ihm wider göttliches Gebot (*οὐχ ὅσιον*) scheint; der *δαίμων*, von dem hier die Rede ist, das von außen an den Menschen herandringende Geschick, ist ein anderer auch als der von innen zu ihm redet und dem Posidonius ihn folgen hieß (o. S. 443, 2).

[4] O. S. 281 f.

Römer sich bewähren[1] und als Stoiker[2], war aber auch nicht gemeint, gegen Platons Gebot zu handeln, da er sich auf seine Tat durch Lesen des Phaidon vorbereitete.[3] Auch Brutus, der durch die akademische Philosophie von vornherein gegen den Selbstmord eingenommen war und deshalb von diesem Standpunkt aus und mit den Worten zum Teil des Platonischen Phaidon in jugendlichem Eifer an Catos Tat gemäkelt hatte[4],

---

[1] Man denke z. B. was Cicero von seinen Landsleuten sagt *in Pison.* 15: huic enim populo ita fuerat ante vos consules libertas insita, ut ei mori potius quam servire praestaret.

[2] O. S. 282, 5. Bei Plutarch *Cato* 71 sanktioniert dies die herbeieilende Menge, indem sie den Toten preist als *μόνον ἐλεύθερον καὶ μόνον ἀήττητον*. Insbesondere handelt Cato im Sinne des Panaitios, indem er den Selbstmord sich allein vorbehält, ihn aber nicht auch seiner Umgebung aufnötigt: Plutarch a. a. O. 64. 65. 69, o. S. 419, 2. Sein Benehmen unterscheidet sich hier von dem des Kleomenes: o. S. 417.

[3] O. S. 278, 6. *Unters. zu Ciceros philos. Schr.* II, 1 S. 300, 2. Er las den Phaidon also in ganz anderem Sinne als David Friedrich Strauß, der ihn auch kurz vor seinem Ende wieder in die Hand nahm, aber nur um den von Platon darin eingenommenen Standpunkt für einen „überwundenen“ zu erklären (Hausrath *Strauß* 2, 387).

[4] Auf die Frage des Cassius *τί γινώσκεις περὶ φυγῆς καὶ τελευτῆς;* antwortet Brutus bei Plutarch *Brut.* 40: *Νέος ὢν ἐγώ, Κάσσιε, καὶ πραγμάτων ἄπειρος οὐκ οἶδ᾽ ὅπως ἐν φιλοσοφίᾳ λόγον ἀφῆκα μέγαν. Ἠτιασάμην Κάτωνα διαχρησάμενον ἑαυτόν, ὡς οὐχ ὅσιον οὐδ᾽ ἀνδρὸς ἔργον ὑποχωρεῖν τῷ δαίμονι* (o. S. 444, 3) *καὶ μὴ δέχεσθαι τὸ συμπῖπτον ἀδεῶς, ἀλλ᾽ ἀποδιδράσκειν.* Die Worte führen fast notwendig auf eine frühere Schrift, da einer bloß mündlichen gelegentlich getanen Äußerung Brutus sich kaum in dieser Weise noch erinnern konnte, sei es nun wirklich oder nur nach der Voraussetzung des Erzählers. Diese Schrift aber kann kaum eine andere als die Lobschrift auf Cato gewesen sein, da die philosophischen Schriften (*De virtute, De officiis, De patientia*), die ihres Inhaltes wegen in Betracht kämen, sich nicht in so frühe Zeit, d. h. vor die Ciceronischen der letzten Periode setzen lassen (*De virtute* insbesondere nicht wegen *De fin.* 1, 8 und *Tusc.* 5, 1). Die lobende Gesamttendenz der Schrift brauchte durch die Kritik einer einzelnen Handlung nicht beeinträchtigt zu werden. Jedenfalls wird in der Literatur, die sich um Cato bildete, gerade der Tod nirgends gefehlt haben, da sie ja durch ihn hervorgerufen und er in seiner besonderen Art ein zu eklatantes Ereignis war. Ja Cicero konnte kaum anders als bei ihm besonders starke Farben aufsetzen (o. S. 418, 3), so daß im Tode

bekannte später sein Unrecht und folgte Catos Beispiel. Man hat sich unnötige Mühe gegeben, dies mit einer Sophistik zu beschönigen[1], die allerdings einer späteren Zeit nicht fremd war.[2] Brutus selbst sagt unverblümt, daß ihn die Verhältnisse

Cato noch einmal als der „vir bonus et fortis“ (Cic. *de Divin.* 2, 3) erschien und mit Sokrates verglichen werden konnte (wie *Tusc.* 1, 74). Der Widerspruch der Gegner erhielt hierdurch die Richtung auf denselben Punkt und wird sie namentlich bei Cäsar genommen haben, der auch bei einer anderen Gelegenheit den Selbstmord als Feigheit verurteilt (s. u., vgl. auch Augustin *De civ. dei* I, 23). Die Art, wie man auch am Tode der Porcia und des Brutus herummäkelte (Plutarch *Brut.* 53 und Cassius Dio 47, 49), macht dies nur wahrscheinlicher.

[1] Florus *Epit.* IV, 7, 15, nachdem er erzählt hat, daß Cassius und Brutus sich durch andere töten ließen, ruft aus: Qui sapientissimos viros non miretur ad ultimum non suis manibus usos? Nisi si hoc quoque ex persuasione sectae fuit, ne violarent manus, sed in abolitione sanctissimarum piissimarumque animarum iudicio suo, scelere alieno uterentur. Vgl. hierzu Pufendorf *De jure nat.* II, 4, 19 S. 266 f. Auf Grund derselben Sophistik sagt in Shakespeares *Cymbeline* III, 4 Imogen zu Pisanio: „Why, I must die; and if I do not by thy hand, thou art No servant of thy master's: 'gainst self-slaughter There is a prohibition so divine That cravens my weak hand.“ Namentlich scheint die Coroners Jury in England auf solche Selbstmordssophistik eine wahrhaft magnetische Anziehung ausgeübt zu haben. In Shakespeares *Hamlet* 5, 1 (if the man go to this water and drown himself usw.) soll auf den Fall eines Sir James Hales angespielt werden, der sich ertränkt hatte, und dessen Witwe in einen Prozeß verwickelt wurde, bei dem es darauf ankam, ob Hales bei seinem Tode „agent“ oder „patient“ gewesen sei, oder, wie nun Shakespeares Clown sagt, ob er zum Wasser oder das Wasser zu ihm gekommen sei.

[2] Wenigstens stehen Cassius und Brutus darin nicht allein, daß sie zum Tode Anderer Hilfe in Anspruch nahmen. Nicht anders ist C. Gracchus verfahren und ließ sich durch Philokrates töten, der dann seinem Herrn in freiwilligem Tode nachfolgte (o. S. 79, 1); auf das Gleiche läuft es hinaus, wenn Juba und Petreius (*Bell. Afr.* 94, Sittius und Petreius bei Cass. Dio 43, 8, 4) miteinander kämpfen, „ut cum virtute interfecti esse viderentur“, wie es mit bemerkenswerter Motivierung des Zweikampfes heißt; auch Juba, da er als Sieger aus dem Zweikampf hervorgeht, fällt schließlich auf seine Bitten durch die Hand seines Sklaven (bei Appian *b. c.* 2, 100 *'Ιόβας καὶ Πετρήϊος . . . . ἐπὶ διαίτῃ ξίφεσι διεχρήσαντο ἀλλήλους*, Lucan. *Ph.* 4, 540 ff.). Deianira fleht den Hyllus vergebens an, sie zu töten, bei Seneca *Herc. Öt.* 984 ff.; dieser will ebenso-

fortgerissen und die Praxis mit der Theorie in Widerspruch gesetzt haben.[1] Und diesem Entschluß des Brutus stimmt auch Cassius zu[2], den ebenfalls sein philosophischer Standpunkt hätte zurückhalten sollen[3], aber so wenig zurückgehalten hat als den Lukrez.[4] Das mag zum Teil daher rühren, daß in ihm

---

wenig die Mutter, wie Orest die Schwester (o. S. 249, 1) morden. Mit ähnlicher Sophistik, wie man sie hier dem Selbstmord gegenüber anwandte, glaubte von Blutschuld frei zu sein, wer andere nur veranlaßte sich selbst zu töten (o. S. 249 f.). Erst später scheint diese Beihilfe beim Selbstmord, die außerdem auch in dem Unvermögen, die Tat selbst zu vollziehen, ihre Ursache haben konnte (ausdrücklich so von Juba gesagt *Bell. Afr.* 94, vgl. aber auch über Abi-Melech *Richter* 9, 54, über Saul *1. Sam.* 31, 4; es gilt aber auch von Nero, Sueton *Nero* 49, Cassius Dio 63, 29, vgl. noch Tacit. *Ann.* 2, 31. 11, 38. 12, 51. 16, 15), häufiger geworden zu sein, wie denn Sophokles' Deianira viel weniger Umstände macht als Senecas; damit sein Freigelassener nicht in den Verdacht der Beihilfe komme, schickt ihn Otho hinaus, als er sich zum Selbstmord rüstet (Plutarch *Otho* 17), während dem Marcellinus aus dem gleichen Grunde seine Sklaven beim Selbstmord nicht behilflich sein wollen (Seneca *Epist.* 77, 7). Daher mag sich erklären, daß man erst später nötig fand, diese Beihilfe mit Strafen zu bedrohen: Paulus 3, 5, 4. Ulpian in *Dig.* 29, 5, 1, 22. Mommsen *Strafr.* S. 630 f., 1043, 8.

[1] Nach den o. S. 445, 4 angeführten Worten fährt Brutus fort: *Νυνὶ δ' ἀλλοῖος ἐν ταῖς τύχαις γίνομαι καὶ θεοῦ καλῶς τὰ παρόντα μὴ βραβεύσαντος οὐ δέομαι πάλιν ἄλλας ἐλπίδας ἐξελέγχειν καὶ παρασκευάς, ἀλλ' ἀπαλλάξομαι τὴν τύχην ἐπαινῶν.*

[2] Wie Plutarch (s. vor. Anm.) berichtet, *ἐπὶ τούτοις* (zu den Worten des Brutus) *Κάσσιος ἐμειδίασε καὶ τὸν Βροῦτον ἀσπασάμενος „Ταῦτα", ἔφη, „φρονοῦντες ἴωμεν ἐπὶ τοὺς πολεμίους. Ἢ γὰρ νικήσομεν ἢ νικῶντας οὐ φοβηθησόμεθα".*

[3] Cassius war Epikureer: Cicero *ad fam.* 15, 16 und 19. Über die Epikureer s. o. S. 422. Aber Cassius war früher Stoiker gewesen (Cicero *ad fam.* 15, 16, 3), was auch zu seinem energischen Wesen besser paßte; und so könnte man geneigt sein, auch seine Auffassung des Selbstmordes für einen stoischen Rest zu halten.

[4] An der Nachricht des Hieronymus (Sueton) „propria se manu interfecit" zu zweifeln, wie S. Brandt *N. Jahrb. f. Philol.* 1891 S. 246 ff. und andere taten, liegt kein genügender Grund vor. R. Fritzsche hat dies *Fleck. Jahrb.* 1896 S. 555 ff. treffend auseinandergesetzt. Dieser Selbstmord des Lukrez mochte die Praxis zu seiner eigenen Theorie sein; denn, wenn er auch über den gemeinen Troß der Selbstmörder

ebenso wie in dem Dichter neben dem epikureischen der römische Charakter vorwaltete[1]; aber die Zeiten waren danach, daß am Ende sogar griechische Epikureer wie Diodor ihnen Zugeständnisse machten.[2] Das Selbstmordproblem war auch für die Römer eine Tagesfrage geworden. Als solche wurde sie aber keineswegs nur bejaht, sondern mußte von verschiedenen Standpunkten aus natürlich verschieden beantwortet werden. Während Republikaner und Stoiker, beide eifrig bemüht, die Freiheit und Selbständigkeit des Menschen zu sichern, auch für das Mittel hierzu, den Selbstmord, eine Vorliebe zeigen[3], haben andere, die weder für republikanische noch für stoische Ideale schwärmten, sondern das Leben nüchterner ansahen, wie der Akademiker Cotta[4] und C. Julius

---

3, 79 ff. abspricht und 3, 938 ff. (R. Heinze zu 938 und 943) nicht gerade auf Selbstmord zu beziehen sind (doch vgl. zu 938 o. S. 432, s. auch Bockemüller und Giussani zu 50, über Diodor Seneca *De v. b.* 19, 1 ille interim beatus ac plenus bona conscientia usw.), so berichtet er doch 1039 ff. über den Selbstmord Demokrits (o. S. 427, 2) in einer Weise, daß er ihn nur gebilligt haben kann.

[1] O. S. 433 ff. In Shakespeares *Macbeth* 5, 8 sagt Macbeth: Why should I play the Roman fool, and die On mine own sword? whiles I see lives, the gashes Do better upon them.

[2] Seneca *De v. b.* 19, 1: Diodorum, Epicureum philosophum, qui intra paucos dies finem vitae suae manu sua inposuit, negant ex decreto Epicuri fecisse, quod sibi gulam praesecuit. S. o. S. 447, 4. Zeller *Phil. d. Gr.* III, 1[3] S. 455, 1.

[3] Hierher gehören auch die Massenselbstmorde nach der Schlacht bei Philippi: Cassius Dio 47, 48; ähnlich Lucan. *Phars.* 4, 548 ff. Man vergleiche auch den Massenselbstmord der Campaner bei Liv. 26, 13 f. Die Tat der Freiheit wurde zu einer Tat insbesondere der Freien; fast jeder Selbstmord bringt an sich schon eine Opposition gegen die bestehende und den Selbstmörder umgebende Welt zum Ausdruck. Vielleicht erklärt auch der Abscheu des Historikers Cassius Dio vor dem Selbstmord (58, 15, 4 o. S. 250, 1) sich wenigstens zum Teil aus seinem Widerwillen gegen die Republikaner, wie derselbe ja auch am Tode des Brutus zu mäkeln scheint (o. S. 445, 4).

[4] Sallust, *Or. Cottae* 5: Pro quibus beneficiis vix satis gratus videar, si singulis animam, quam nequeo, concesserim. Nam vita et mors iura naturae sunt. Daß wir hier die Ansicht viel mehr Sallusts

Cäsar[1], auch den Selbstmord verurteilt, sei es als einen Eingriff in die Rechte der Natur (Cotta) oder als ein Zeichen von Feigheit und Mangel an Widerstandskraft (Cäsar). Aber obgleich unter Cäsars Namen die neue Zeit heranzog, überwiegt zunächst die nachsichtige und preisende Beurteilung des Selbstmordes nicht am wenigsten zufolge des Lichtes, das von Catos Tode ausstrahlte[2] bis in den augusteischen Kreis

---

als Cottas hätten, ist doch nicht wahrscheinlich. Die akademische Beurteilung des Selbstmordes s. o. S. 284. Auch Statilius, Catos Verehrer, wird von den Philosophen (ὑπὸ τῶν φιλοσόφων) verhindert, sich den Tod zu geben (Plutarch *Cato min.* 73, vgl. 65); ebensowenig billigte man in Porcias Umgebung deren Selbstmord und suchte ihn zu hindern (Plutarch *Brut.* 53), wie freilich auch sonst und natürlicherweise die nächsten Angehörigen verfahren (Corn. Nepos, Atticus 22; Plin. *Epist.* 1, 12; über Othos Tod Tacit. *Hist.* 2, 48, Plutarch *Otho* 15 f., *Cato min.* 67 ff., vgl. Äsch. *Agam.* 839 f. Kirch., auch Hegesias' Ἀποκαρτερῶν revocatur ab amicis bei Cicero *Tusc.* 1, 84, vgl. Valer. Max. II, 6, 8: ab incepto consilio diu nequicquam revocare conatus.

[1] Aus der Rede des Critognatus *Bell. Gall.* VII, 77, 4: Cum his mihi res sit, qui eruptionem probant, quorum in consilio omnium vestrum consensu pristinae residere virtutis memoria videtur. Anim est ista mollitia, non virtus, paulisper inopiam ferre non posse. Qui se ultro morti offerant, facilius reperiuntur, quam qui dolorem patienter ferant. Den Gallier hat durch diesen Gedanken Cäsar schwerlich charakterisieren wollen. Vielmehr wird es seine eigene Meinung gewesen sein, mit der vielleicht nicht ganz zufällig ein Dichter der Kaiserzeit, Martial, übereinstimmt *Epigr.* XI, 56, 15 f.:

Rebus in angustis facile est contemnere vitam:
Fortiter ille facit, qui miser esse potest.

Mit demselben Argument suchte man auch Otho von seiner Tat abzubringen: Tacit. *Hist.* 2, 46. Und nicht anders ermutigt den Ödipus Antigone bei Seneca *Phöniss.* 190 ff.: non est, ut putas, virtus, pater, timere vitam, sed malis ingentibus obstare etc. Selbst Catos Selbstmord zog diesem den Vorwurf der Feigheit zu: Augustin *De civ. dei* I, 23. Als Feigheit ist der Selbstmord oft und schon von den Griechen der klassischen Zeit verurteilt worden: o. S. 259 f.

[2] Vgl. auch den Rhetor Seneca *Controv.* VIII, 4, 5 celebretur Cato. Wie Cato das Vorbild der Männer war, so mag seine Tochter Porcia durch ihren Tod (Cass. Dio 47, 49) den Frauen das Beispiel gegeben haben, wie sie sich ja auch durchaus als Tochter ihres Vaters (*Κάτωνος*

hinein[1] und dem „Mann von Utica“, diesem eingefleischten Republikaner und hartnäckigen Selbstmörder[2] einen Ehrenplatz nicht bloß in Virgils[3], sondern viel später noch in Dantes Jenseits verschaffte.[4]

θυγάτηρ Plutarch *Brut.* 13, vgl. *Cato min.* 73) fühlte und gebärdete, und dies eine Ursache gewesen sein, daß man auch ihren Tod ähnlich wie den ihres Vaters und ihres Mannes seines heroischen Schimmers zu entkleiden suchte, o. S. 445, 4.

[1] Catonis nobile letum: Horaz *Carm.* I, 12, 35, wozu man passend „invictum devicta morte Catonem“ aus Manil. 4, 87 anführt. Als literarisches Kuriosum und als ein Zeichen, wie wenig man sich in die Stimmung dieses Kreises und dieser Zeit hineinfinden konnte, mag Bentleys Vermutung erwähnt werden, der für „an Catonis“ schreiben wollte „anne Curti“.

[2] Plutarch *Cato* 70 Schl., Appian *b. c.* 2, 99. Ähnlich Rhazis *2. Maccab.* 14, 46.

[3] Virgil erwähnt den Cato im Elysium *Aen.* 8, 670 als „dantem iura“, wie uns Homer den Minos vorführt (*Od.* 11, 569) θεμιστεύοντα νέκυσσιν (mißverstanden von Servius zu *Aen.* 8, 670). Daß der jüngere Cato gemeint ist, haben im Gegensatz zu Servius die neueren Erklärer längst ausgeführt (Cato als Muster der Gerechtigkeit Plutarch *Cato min.* 44, Tzetzes *Chil.* 3, 190; iustitiae cultor, rigidi servator honesti bei Lucan. *Phars.* 2, 389). Doch muß hinzugefügt werden, daß der Dichter hierdurch nicht in Widerspruch mit sich selber gerät: denn der den Selbstmördern reservierte Ort der Unterwelt 6, 426 ff., an dem sich allerdings kein Cato findet, ist nur den Selbstmördern reserviert, die sich aus Not oder Liebeskummer den Tod gegeben haben (o. S. 439, 3).

[4] Purgat. 1, 31 ff. Auch Dante macht mit Cato eine Ausnahme, da er andere Selbstmörder in die Hölle verweist (*Inferno* 13). Dies wäre auch Catos Platz gewesen nach der christlichen Vorstellungsweise (vgl. hierzu die Beurteilung Catos durch Lactantius *Inst. Div.* 3, 18. Augustin *De civ. dei* 1, 23), welcher der Interpolator des Serviuskommentars (zu *Aen.* 8, 670) Ausdruck gibt: „quomodo enim piis iura redderet, qui in se impius fuit?“. So begründet er von seinem christlichen Standpunkt aus die Erklärung des Servius, daß unter dem rechtsprechenden Cato nicht der „Uticensis“ gemeint sein könne. Bis in neuere Zeiten hat sich die Glorie des alten Republikaners, des Märtyrers der römischen Freiheit, erhalten, wie in Rousseaus *Héloise* 3, 22 (S. 380 Leipzig 1801) gerade der Gegner des Selbstmordes doch Catos Tat bewundert und die Bewunderung auch in dem wohl abgewogenen und einschränkenden Urteil Garves (zu Cicero *Von den Pflichten* 1, 159 ff., Breslau u. Leipzig 1819) durchbricht.

Der Selbstmord war für die Römer viel mehr als für die Griechen ein Ereignis des öffentlichen Lebens, aus demselben hervorgehend und darauf wieder zurückwirkend, ein Ereignis, in dem die „dignitas Romana“ sich darzustellen liebte.[1] Während uns daher über die mehr dem privaten und besonders dem Liebesleben angehörenden Selbstmorde der Griechen namentlich die Dichter melden, schöpfen wir die Kenntnis der Selbstmorde bei den Römern vorzüglich aus den Historikern. Polybios, wenn auch er den Selbstmord öfterer Erwähnung und eingehender Betrachtung wert gehalten hat[2], schlägt damit die Brücke zu den Römern auf ähnliche Weise wie durch die ganze Tendenz seines Werkes; doch reicht weder er noch überhaupt ein Historiker alter und neuer Zeit in dieser Hinsicht an Tacitus, in dessen Annalen namentlich die immer wiederkehrenden Selbstmordsberichte einen ganz wesentlichen Zug des düsteren, darin entworfenen Zeitgemäldes bilden.[3] Daß gerade die Zeit, die er schildert, an Selbstmorden ungewöhnlich fruchtbar war, mußte sich den Lesern seiner Werke von jeher besonders lebhaft einprägen. Oft genug ist dies ausgesprochen worden, u. a. auch von Rousseau, der nur viel zu einseitig es lediglich aus den politischen Verhältnissen erklärt.[4] Gewiß besteht, was den Selbstmord Kaiserzeit.

[1] O. S. 438 f. 442. Man vergleiche z. B. die Definitionen der dignitas bei Cicero *De inv.* 2, 166 (dignitas est alicuius honesta et cultu et honore et verecundia digna auctoritas) und *ad fam.* 4, 14, 1 (ego autem, si dignitas est bene de re publica sentire et bonis viris probare quod sentias, obtineo dignitatem meam), und wie derselbe Cicero sich mit ihr zu schaffen macht *pro Murena* 23 f., 25, 34 u. ö. Nach Tacitus *Ann.* 6, 29 Mamercus Scaurus, ut dignum veteribus Aemiliis, damnationem anteiit etc.

[2] O. S. 418, 3. 419. 421.

[3] Die Stellen sind gesammelt von Geiger *Der Selbstmord* S. 34 f.

[4] *Nouv. Hél.* III, 22 (S. 381 Leipzig 1801) leugnet er zunächst, arg übertreibend (s. o. S. 433 ff.), das Vorkommen des Selbstmordes in den „beaux temps“ der alten Republik und fährt dann fort: „Mais quand les loix furent anéanties, et que l'État fut en proie à des tyrans, les

und sein häufigeres oder selteneres Vorkommen betrifft, ein Unterschied zwischen der Kaiserzeit und der Zeit der alten Republik; aber der Ursachen, die zu diesem Unterschied geführt haben, sind mehrere.[1] Nur eine Ursache der Selbstmorde in der Kaiserzeit ist der republikanische Freiheitstrotz, der im Tode seine letzte Zuflucht sucht. Aber da die Selbstmordsmanie auch unter den besten Kaisern, auch unter einem Trajan, nicht erlischt, auch in den glücklichsten Epochen begegnet[2], kann der Druck der Despotie nicht ihre alleinige Ursache gewesen sein.[3] Noch immer dauert die echt römische Weise, sich der Verurteilung durch den Tod zu entziehen[4], im Gegensatz zur attischen Sitte und hervorgerufen wohl, zum Teil wenigstens, durch die in Rom viel schimpflicheren Formen der Todesstrafe.[5] Hierzu kommt aber in der Kaiser-

---

citoyens reprirent leur liberté naturelle et leurs droits sur eux-mêmes. Quand Rome ne fut plus, il fut permis à des Romains de cesser d'être; ils avaient rempli leurs fonctions sur la terre, ils n'avaient plus de patrie, ils étoient en droit de disposer d'eux, et de se rendre à eux-mêmes la liberté qu'ils ne pouvoient plus rendre à leur pays. Après avoir employé leur vie à servir Rome expirante et à combattre pour les loix, ils moururent vertueux et grands comme ils avoient vécu et leur mort fut encore un tribut à la gloire du nom Romain, afin qu'on ne vit dans aucun d'eux le spectacle indigne de vrais citoyens servant un usurpateur.

[1] Dies betont Montesquieu *Considérations* ch. XII (S. 86 f., Paris 1868).

[2] Plinius *Epist.* 1, 12 bemerkt ausdrücklich, daß sein Freund Corellius Rufus sich das Leben nahm „florente re publica".

[3] C. Fr. Hermann *Gött. Gel. Anz.* 1843. 2. S. 1371.

[4] O. S. 438, 1. Beispiele aus der Kaiserzeit findet man in Tacitus' *Annalen* o. S. 451, 3. Von solchen Fällen, die auch bei den Griechen begegnen, wie dem des Deinokrates (Plutarch *Philop.* 21), der durch Selbstmord nur der Rache seiner Feinde entgehen wollte, sehe ich hier ab.

[5] Eine gelindere Form der Todesstrafe, wie das Trinken des Schierlingsbechers, das auch in Athen erst später aufkam (o. S. 243, 4), gab es als offiziell verordnete in Rom nicht; wenn Seneca sich auf diese Weise zu töten suchte, so war dies Schauspielerei und sollte Nachahmung des Sokrates sein (Tacit. *Ann.* 15, 64 u. Nipperdey).

zeit ein Pessimismus, jenes „convicium saeculi“[1], den die Republik nicht kennt, und den zu entwickeln die Stürme revolutionärer Zeiten viel weniger taugen als eine satte und träge Ruhe, der es an Aufgaben und Pflichten fehlt, die allein Leben wecken und mit dem Leben aussöhnen können[2]; wie von selbst stellt sich in solchen Friedenszeiten bei müßigen Menschen die Grille des Selbstmords ein.[3] Niemand ist vielleicht ein besserer Zeuge für die Zustände dieser Zeit als der ältere Plinius, der nicht gelernt hatte, die Welt durch die Brille nur einer einzigen Philosophie zu betrachten, und dessen Blick die ganze Breite des damaligen Lebens umfaßte. Und dieser Zeuge ist durchdrungen von dem Elend und den Qualen des menschlichen Daseins[4] und kann die Befreiung hiervon, den Selbstmord, nicht genug preisen, dieses Geschenk der gütigen Natur, das den Menschen über die Götter erhebt.[5] Das „taedium vitae“ war eine Zeitkrankheit geworden, über das wie über etwas Unvermeidliches deshalb auch die Gesetze

---

[1] Seneca *Controv.* 2 praef. 2.

[2] Ein anderer Pessimismus, wenn auch zum Teil mit ähnlichen Wirkungen, war es, der in Athen während des 5. Jahrhunderts sich entwickelte: o. S. 87 f.

[3] Goethe *Werke* 26, 222.

[4] *Nat. hist.* 2, 25: nec quicquam miserius homine.

[5] O. S. 75, 1. 426, 1. Der Selbstmord ist das beste aller Heilmittel *Nat. hist.* 28, 9: hoc primum quisque in remediis animi sui habeat, ex omnibus bonis quae homini tribuit natura nullum melius esse tempestiva morte, idque in ea optumum quod illam sibi quisque praestare poterit. Vgl. 28, 1. 25, 23 f. Bei der Empfehlung desselben fühlt sich Plinius weder durch stoische noch durch epikureische Rücksichten gebunden; dieses Mittel steht dem Menschen jederzeit, sobald er will, zur Verfügung, und um so mehr, als eine etwa eintretende Bestrafung des Selbstmörders nicht mehr von diesem, sondern höchstens von den Lebenden empfunden wird: *Nat. hist.* 36, 108; o. S. 275, 3. 485, 2. Rein historisch schon interessierte den Polyhistor die Tatsache des Selbstmordes als eine, von der man damals besonders viel Erfahrung hatte, und so hatte er auch darauf geachtet, welche Krankheiten oder Schmerzen am häufigsten die Ursache derselben sind.

schonend hinweggehen[1]; ja was so ohnedies in der Neigung der damaligen Menschen lag, das wurde zeitweilig durch gesetzliche Verordnungen noch mehr befördert, indem gewisse Kaiser, wie Tiberius, den Selbstmord durch das „pretium festinandi“ überdies belohnten[2] oder den Verurteilten nötigten, sein eigener Henker zu werden.[3] In solcher Luft wirkten denn auch die alten Motive kräftig und kräftiger weiter. Daß die „dignitas“ gewahrt werden müsse und auch das Leben als Opfer heische, darüber sind sich die Gebildeten einig[4], und

---

[1] O. S. 259, 3.

[2] Tacitus *Ann.* 6, 29, nachdem er den Selbstmord des Pomponius Labeo und seiner Gattin erzählt hat: Nam promptas eiusmodi mortes metus carnificis faciebat, et quia damnati publicatis bonis sepultura prohibebantur, eorum, qui de se statuebant (*κέκρικα* sagt Corellius Rufus bei Plinius *Epist.* 1, 12), humabantur corpora, manebant testamenta, pretium festinandi. O. S. 250, 1. Mehr Belege gibt Rein *Criminalrecht d. Röm.* S. 883, 2.

[3] O. S. 246, 1.

[4] Einen dieser Gebildeten stellt für uns Plutarch vor. Die Ansicht des Panaitios und Polybios (o. S. 419 ff.) spricht sich deutlich aus in der Vergleichung des Sertorius und Eumenes 2: *καὶ τοῦ μὲν οὐ κατῄσχυνε τὸν βίον ὁ θάνατος . . . . . ., ὁ δὲ φεύγειν μὲν πρὸ αἰχμαλωσίας μὴ δυνηθείς, ζῆν δὲ μετ' αἰχμαλωσίας βουληθείς, οὔτε ἐφυλάξατο καλῶς τὴν τελευτὴν οὐθ' ὑπέμεινεν.* Hiermit in Übereinstimmung macht er ein unwürdiges Hängen am Leben auch Jugurtha zum Vorwurf *Marius* 12, vgl. auch o. S. 420, 3. Wenn er das blinde Wüten gegen sich selber als widernatürlich verurteilt und darin ein Krankheitssymptom sieht (*De amor. prol.* 5 S. 497 D, vgl. *περὶ ψυχῆς* bei Gellius *Noct. Att.* 15, 10), so trennt ihn auch dies nicht von Panaitios, der ja gerade auch beim Selbstmord der Natur zu folgen gebot (o. S. 442 f.); und auch Panaitios mag schon, wie Plutarch tut *De tranqu.* 17, den durch übermäßiges Leid bedrängten Menschen auf den Tod vertröstet haben als den Hafen (*λιμήν*), in den es ihm freisteht zu jeder Zeit einzulaufen (o. S. 443, 1). Wechselnde Stimmungen anzunehmen, die Plutarchs Urteil über den Selbstmord zu verschiedener Zeit verschieden färbten (wie dies die Ansicht von Sintenis ist zu Kleomenes 31, 5), sehe ich keinen genügenden Grund. Wenn er im Dialog *Περὶ ψυχῆς* von Selbstmordsverboten redete, so könnte dies in Nachahmung von Platons Phaidon geschehen sein (wie der sterbende Cheilon an die Stelle des sterbenden Sokrates trat: Mercklin in *Jahrb. f. Philol.*

besonders predigen es die Historiker von Livius bis auf Zosimos herab.[1] Catos Vorbild zündet weiter, sein Schatten

---

Suppl. III, 653 f. über Gellius *N. A.* I, 3); und auch das ist nicht ausgeschlossen, daß z. B. Kleomenes, der Spartaner und Freund des Stoikers Sphairos (Kleom. 31), etwas anders über den Selbstmord redet, als Plutarch darüber dachte (s. aber auch o. S. 420, 3). Als Repräsentanten der höchsten Zeitbildung können auch Virgil und Horaz hier noch einmal genannt werden, deren Ansichten über den Selbstmord an den Tag traten o. S. 442, 1. 443, 1. 449 f.

[1] Ich wüßte nicht, warum Livius 31, 18, 7 und 8 von diesem Verhalten eine Ausnahme machen sollte, wie freilich Geiger *Der Selbstmord* S. 33, 2 meint; bei Polyb. 16, 31 f. kommt der Anteil, den er an dem Schicksale seiner griechischen Landsleute nimmt, begreiflicherweise stärker zum Ausdruck. Die andere Ausnahme nach Geiger a. a. O. wäre Liv. 28, 22 f. Aber hier findet das Selbstmorden statt „conscientia scelerum" (28, 22, 5), also unter Umständen, unter denen auch die römischen Juristen es für strafwürdig hielten (Dig. 3, 2, 11, 3. 28, 3, 6, 7. 49, 14, 45, 2); daß Livius 21, 14, 1 die gleiche Tat der mit Rom verbündeten Saguntiner günstiger beurteilt (in Übereinstimmung mit Cicero *Parad. Stoic.* 24), hat schon Weißenborn zu 28, 22, 5 bemerkt. — Über Tacitus s. o. S. 421, 1. 451. Daß Scaurus sich selbst den Tod gab, findet Tacitus *Ann.* 6, 29 der „veteres Aemilii" durchaus würdig; und die „illustres viri", deren Andenken er ehren will (*Ann.* 16, 16), sind solche, die sich selbst den Tod gegeben (a. a. O. 14—20). Doch nennt er den Selbstmord des Sex. Papinius („iacto in praeceps corpore") einen „informem exitum" *Ann.* 6, 49 (über „informem" o. S. 442, 1); und die „ambitiosa mors", durch die damals so viele sich Ruhm erwarben, hat seinen Beifall nicht (*Agr.* 42). — Weder er noch Livius redete jedem Selbstmord ohne Unterschied das Wort, und auch Polybios hatte dies nicht getan, o. S. 420, 2. — Über andere Historiker s. Geiger a. a. O. S. 33 und außerdem, was o. S. 446, 1 über Florus bemerkt wurde. Auch Zosimos verzeichnet mehrere Selbstmorde, 3, 54 des Decentius, 4, 58 des Arbogast und 5, 11 des Gildon, und zwar ohne sie zu mißbilligen. Was das heißen will, stellt sich heraus, sobald man hiermit vergleicht Anna Comn. *Alex.* VI, 9 p. 170 (p. 301, 19 Schop.), die von einem Selbstmörder sagt *κακὸς κακῶς ἀπώλετο*. Der Christin gegenüber zeigt sich Zosimos auch hier als selbstbewußter Heide. Aber auch der Erneuerer des Polybios, der er sein wollte, tritt uns hier entgegen, mit dessen Art insbesondere das Urteil übereinstimmt, das er 2, 53 über den Tod des Magnentius fällt: *πανταχόθεν δὲ ἀπορούμενος θάνατον ἐθελούσιον σωτηρίας αἰσχρᾶς ἔμπροσθεν ἐποιήσατο, μᾶλλον δὲ οἰκείαις χερσὶν ἢ ταῖς τῶν πολεμίων εἵλετο τὸν βίον ἀπολιπεῖν.* — Über die Historiker

schwebt um die berühmten Selbstmörder der Zeit in deren letzten Stunden[1]; aber auch neue Ideale schafft sich die an Selbstmorden überreiche Periode, wie den Tod des Kaisers Otho, das „facinus egregium", das die kaiserlich Gesinnten wohl über Catos Tat stellen durften[2], und Senecas Ende, wie es der größte Historiker der Epoche einer preisenden, nur ganz leise durch Ironie abgedämpften Schilderung wert gehalten hat.[3] Hier grenzt das Behaupten der „dignitas" bereits an die „iactatio mortis"[4], über die die Juristen der Kaiserzeit, ähnlich wie über das „taedium vitae"[5], als über etwas Gewöhnliches und Unvermeidliches hinweggehen[6], und deren äußerste Karikatur nur die marktschreierische Selbstverbrennung des Peregrinus-Proteus war, das würdige Objekt der

---

und ihre Beurteilung des Selbstmordes o. S. 421, 1. Als er noch πραγμάτων ἄπειρος war, sagt Brutus bei Plutarch *Brut.* 40, habe auch er anders über den Selbstmord geurteilt und ihn mißbilligt.

[1] In Cremutius Cordus' letzter Rede wird er nicht vergessen, Tacit. *Ann.* 4, 34: Marci Ciceronis libro, quo Catonem caelo aequavit, quid aliud dictator Caesar quam rescripta oratione, velut apud iudices, respondit? Mit Cato verglich man auch den Thrasea (a. a. O. 16, 22) und forderte ihn auf sich denselben auch im Tode zum Muster zu nehmen (quorum vestigiis et studiis vitam duxerit, eorum gloria peteret finem a. a. O. 26 und dazu Nipperdey).

[2] „facinus egregium" Tacit. *Hist.* 2, 50. Aus Plutarchs Schilderung *Othon* 15 ff. leuchtet die gleiche Bewunderung hervor, wenn sie sich auch nicht zu einem förmlichen Urteil zusammenfaßt. Wie die „bona fama", die sich nach Tacitus Otho dadurch gewann, noch bis in viel spätere Zeiten nachwirkte, s. o. S. 103, 2.

[3] Tacit. *Ann.* 15, 60 ff. Die Ironie glaubt man besonders 63 und 64 zu spüren, wo die berechnende Schauspielerei in Senecas Benehmen zutage tritt.

[4] Die „ambitiosa mors" verurteilte auch Tacitus o. S. 455, 1. Vgl. Nipperdey Einl. zu Tacitus' *Ann.* S. 24 (10. Aufl.). Nach Lactantius *Inst. Div.* 3, 18 gab sich Cato den Tod, „ut . . nomen suum grandi aliquo facinore clarificaret".

[5] O. S. 455, 1.

[6] Ulpian *Dig.* 28, 3, 6, 7: quod si quis taedio vitae vel valetudinis adversae inpatientia vel iactatione, ut quidam philosophi (sc. mortem sibi conscivit), in ea causa sunt, ut testamenta eorum valeant.

Lucianschen Satire.[1] Man hatte das Bedürfnis, mit der Verachtung des Todes zu prunken, und dieses Bedürfnis wurde durch die Selbstmorde damals in ähnlicher Weise befriedigt wie in späteren Zeiten und bei anderen Völkern durch die Duelle.[2] Nur eine leere Schaustellung gleicher Art war der Selbstmord dessen, der dadurch dem Kaiser Otho seine und der übrigen Anhänger Ergebenheit zu beweisen glaubte[3]; aber auch die oft bewunderten Frauen der Zeit, die, ohne an der Schuld ihrer Männer teilzuhaben, diesen in den Tod folgten oder gar darin vorangingen[4], taten dies hauptsächlich, wie schon Porcia, für manche wohl das Vorbild[5], aus Ruhm-

---

[1] „Der an allen übrigen Zielen irre gewordene hellenische Ruhmsinn setzt hier sein eigenes Ende mit aller möglichen vorangehenden Reklame feierlich in Szene als herakleische Selbstapotheose“: J. Burckhardt *Griech. Kulturgesch.* 2, 424. Über Vorgänger des Peregrinus o. S. 432, 3. Vgl. auch o. S. 256, 4.

[2] Unter den verschiedenen Ursachen, die nach Montesquieu *Considérations* ch. XII (S. 87, Paris 1868) in der Kaiserzeit die Selbstmorde so häufig machten, ist die eine „une espèce de point d'honneur, peut-être plus raisonnable que celui qui nous porte aujourd'hui à égorger notre ami pour un geste ou pour une parole“.

[3] Plutarch *Othon* 15: Εἷς δὲ τῶν ἀφανεστέρων ἀνατείνας τὸ ξίφος καὶ εἰπών, „Ἴσθι, Καῖσαρ, οὕτως ὑπὲρ σοῦ παρατεταγμένους ἅπαντας“ ἀπέσφαξεν ἑαυτόν. Ebenso theatralisch (das τοῖς ἀπὸ τῆς τραγῳδίας χρῆσθαι bei Peregrinus' Selbstmord rügt Lucian *Peregr.* 21) handelte eine Pariserin während der Anwesenheit russischer Offiziere: in die Trikolore gehüllt sprang sie mit den Worten „ich sterbe für Rußland“ in die Seine. Der moralische Wert beider Handlungen dürfte derselbe sein.

[4] Sextia, Gattin des Scaurus, „quae incitamentum mortis et particeps fuit“ Tacit. *Ann.* 6, 29. Paxaea ebenda. Paulina, Senecas Frau, die man aber mit Gewalt wieder zum Leben zwang 15, 63 f., Cassius Dio 62, 25. Arria, die Mutter („Paete, non dolet“), Plin. *Epist.* 3, 16, Cass. Dio 60, 16; über die gleichnamige Tochter s. Tacit. *Ann.* 16, 35, die Enkelin Fannia, Plin. a. a. O. Bei Seneca *Herc. Öt.* 897 „praegredi castae solent“, d. h. keusche Weiber gehen den Männern im Tode voran. Urgulania schickt ihrem Enkel Silvanus wenigstens den Dolch, mit dem er sich entleiben soll: Tacit. *Ann.* 4, 22.

[5] O. S. 449, 2.

begierde und nicht infolge einer Liebe, der jedes Leben ohne den Geliebten unmöglich scheint.[1]

Selbstmordsparaden. Zu solchen Selbstmordsparaden gaben namentlich die Philosophen das schlechte Beispiel.[2] Ihre Lehren, soweit sie den Selbstmord empfahlen, trafen in jener Zeit auf den günstigsten Boden, und namentlich gilt dies von den Kynikern und Stoikern, deren Theorie, daß jeder Selbstmord zulässig sei, der sich vor der Vernunft rechtfertigen lasse, jetzt in der Praxis eine viel weitere Anwendung findet, so daß Peregrinus in aller seiner Narrheit sich einbilden konnte, als neuer Herakles zu Ehren der Vernunft und des kynisch-stoischen Dogmas zu sterben. Solche Selbstmorde, das Produkt einer raffinierten und künstelnden Kultur, legen die ursprüngliche Art des Selbstmordes ab und streben, um sich zu zeigen, in die Öffentlichkeit, während natürlicherweise der Selbstmord, und so namentlich vor alters, die tiefste Einsamkeit aufsuchte.[3]

---

[1] Plinius *Epist.* 3, 16 von der Arria, nachdem er deren Tat erzählt hat: Sed tamen ista facienti dicentique gloria et aeternitas ante oculos erant.

[2] Ulpian o. S. 456, 6.

[3] Die homerische Epikaste (o. S. 76), wie die Sophokleische Iokaste und Deianeira, wie namentlich der Aias desselben Dichters, vollziehen den Tod in der Stille; ebenso Therykion (Plutarch *Kleomenes* 31 Schl.) *οὐδὲν ἀντειπών, ὅτε πρῶτον ἔσχε καιρὸν ἀποστῆναι τοῦ Κλεομένους, ἐκτραπόμενος παρὰ τὸν αἰγιαλὸν ἔσφαξεν ἑαυτόν.* Weil der Selbstmord in der Stille vollzogen auch ihm als das Natürliche erscheint, deshalb fragt Lucian mit Bezug auf Peregrinus' prahlerisches Ende (*Peregr.* 21): *εἰ δὲ καὶ τὸ πῦρ ὡς Ἡράκλειόν τι ἀσπάζεται, τί δή ποτε οὐχὶ κατὰ σιγὴν ἑλόμενος ὄρος εὔδενδρον ἐν ἐκείνῳ ἑαυτὸν ἐνέπρησε μόνος ἕνα τινὰ οἷον Θεαγένη τοῦτον Φιλοκτήτην παραλαβών*; Tiere, die den Tod nahen fühlen, verbergen sich. Verborgenheit und Stille schicken sich überhaupt zum Tode, was Sokrates (Platon *Phaidon* 117 D *ὅτι ἐν εὐφημίᾳ χρὴ τελευτᾶν*) und Julianus Apostata (*ἡσυχία μὲν ὁ θάνατός ἐστιν* und was hieraus gefolgert wird in dem Edikt, veröffentlicht von Hertlein *Hermes* 8, 168) aussprachen und vielleicht schon Pythagoras ausgesprochen hatte (Jambl. v. Pyth. 257 und Olympiodor zu Platon a. a. O., vgl. Stallb.), alle damit nur einer uralten und instinktiven Anschauung Ausdruck gebend.

Jetzt dagegen brüstet er sich in seiner neuen Würde. Der Kampaner Vibellius ließ auch im Tode die „pompa“ und „species“ nicht vermissen, die seinen Landsleuten im Leben eigen war.[1] Wie zu gemeinsamer Lebensfreude verbindet man sich auch zu gemeinsamem Sterben.[2] Vor allem wird es üblich, wie über eine Haupt- und Staatsaktion sich vorher mit seinen Freunden und Nächsten über den Selbstmord zu beraten. Nur dürftige Anfänge hierzu melden sich schon in früherer Zeit.[3] Wie anders die Zeiten geworden waren, kann man an der Vergleichung der Sophokleischen Deianeira und der des Seneca lernen: jene geht in ihre Kammer und tötet sich, ohne an jemand ein Wort darüber zu verlieren, diese berät sich erst ein langes und ein breites mit Hyllus und der Amme und ergießt sich dabei in einem Überschwall leidenschaftlicher Rhetorik.[4] Durch eine solche vorausgehende Beratung sollte festgestellt werden, ob die beabsichtigte Tat auch „vernünftig“ sei. In dieser Weise suchten der stoischen Forderung der *εὔλογος ἐξαγωγή* nicht bloß Stoiker[5] zu ge-

---

[1] O. S. 437, 1. Von dem Inder Calanus erzählt Strabo XV, p. 717, daß er *μετὰ τὴν πομπὴν μεθ’ ἧς ἧκε* sich ins Feuer gestürzt habe.

[2] Von Antonius und Kleopatra erzählt Plutarch *Anton.* 71: *Αὐτοὶ δὲ τὴν μὲν τῶν ἀμιμητοβίων ἐκείνην σύνοδον κατέλυσαν, ἑτέραν δὲ συνέταξαν οὐδέν τι λειπομένην ἐκείνης ἁβρότητι καὶ τρυφαῖς καὶ πολυτελείαις, ἣν συναποθανουμένων ἐκάλουν. Ἀπεγράφοντο γὰρ οἱ φίλοι συναποθανουμένους ἑαυτούς, καὶ διῆγον εὐπαθοῦντες ἐν δείπνων περιόδοις.* Vgl. hierzu den Titel mehrerer Komödien *Συναποθνῄσκοντες* (Commorientes) und o. S. 91, 1, auch Älian *V. H.* 3, 37 über die keïschen Greise, die sich behufs ihres Selbstmordes zusammentaten.

[3] Phaidra (Eur. *Hipp.* 715 ff. Kirch.) hält ihren Entschluß, sich zu töten, nicht geheim, sondern gibt ihn den trözenischen Frauen kund und bespricht sich mit ihnen darüber. Hegesias' *Ἀποκαρτερῶν* „revocatur ab amicis, quibus respondens vitae humanae enumerat incommoda“ Cicero *Tusc.* 1, 84 (o. S. 100, 3). Auch die Gespräche des Sokrates in Platons *Phaidon* sollen eine Rechtfertigung sein, weshalb er gutes Mutes, in gewissem Sinne freiwillig, in den Tod geht (p. 68 A f., vgl. auch o. S. 244 f.).

[4] *Herc. Öt.* 842 ff.

[5] Epiktet fordert von seinen Schülern, daß, wenn sie Selbstmordgedanken hegen, sie sich darüber erst mit ihm beraten: *Dissert.* I, 9, 12.

nügen, sondern auch andere, unter denen hier der Epikureer Pomponius Atticus wenigstens genannt sein möge.[1] Je häufiger aber die Selbstmorde wurden, desto näher lag es, sie vor ein kompetenteres, minder parteiisches Forum zu ziehen, und das eine größere Gewähr der Vernünftigkeit der Handlung zu bieten schien. So kam man dazu, die Selbstmordsfrage der Gemeinde oder Behörden vorzulegen, und insbesondere soll man sich auf der Insel Keos[2] und in Massilia[3] deshalb an die Bürgerschaft oder den Rat der Stadt gewandt haben. Einer gesetzlichen Regelung ist dieses Verfahren aber erst in späterer Zeit unterworfen worden, wie man schon längst richtig be-

Keos und Massilia.

Auch von Thrasea berichtet Tacitus *Ann.* 16, 25: „inter proximos consultavit, temptaretne defensionem an sperneret. Diversa consilia adferebantur" etc. Catos Eigensinn freilich zeigt sich auch darin, daß er den Entschluß zum Selbstmord ganz aus eigenem Sinne faßt und jede Vorberatung darüber mit seinen Angehörigen ablehnt.

[1] Corn. Nep. *Atticus* 21: postquam in dies dolores accrescere febresque accessisse sensit, Agrippam generum ad se arcessi iussit et cum eo L. Cornelium Balbum Sextumque Peducaeum. Hos ut venisse vidit, in cubitum innixus „Quantam", inquit, „curam diligentiamque in valetudine mea tuenda hoc tempore adhibuerim, cum vos testes habeam, nihil necesse est pluribus verbis commemorare. Quibus quoniam, ut spero, satisfeci, me nihil reliqui fecisse quod ad sanandum me pertineret, reliquum est ut egomet mihi consulam. Id vos ignorare nolui. Nam mihi stat alere morbum desinere. Namque his diebus quidquid cibi sumpsi, ita produxi vitam ut auxerim dolores sine spe salutis. Quare a vobis peto primum ut consilium probetis meum, deinde ne frustra dehortando impedire conemini". Von Drusus Libo erzählt Seneca *Epist.* 70, 10: cum aeger a senatu in lectica relatus esset non sane frequentibus exequiis, omnes enim necessarii deseruerant impie iam non reum, sed funus: habere coepit consilium, utrum conscisceret mortem an expectaret. cui Scribonia etc. Derselbe *Epist.* 77, 5 über Tullius Marcellinus: coepit deliberare de morte. convocavit conplures amicos.

[2] Stephanos Byz. *Ἰουλίς* nennt die Stadt Iulis auf Keos als diejenige, in der der *νόμος* den Selbstmord gestattete. Auf Iulis scheint auch Strabon zu deuten X, p. 486, und nur diese Stadt nennt Val. Max. II, 6, 8. Vgl. auch o. S. 244, 2.

[3] Val. Max. II, 6, 7.

merkt hat.[1] Erst dem Charakter dieser Zeit ist ein solches Verfahren und eine solche Regelung desselben ganz angemessen. Denn genau ebenso verfuhr in Hadrians Zeit der Philosoph Euphrates[2] und nur mit dem Unterschied, daß die Behörde, die er um Erlaubnis zum Selbstmord anging, nicht der Rat einer Stadt, sondern die höchste Behörde, der Kaiser, war; für die Häufigkeit derartiger Fälle, und daß sie sich nicht allein auf Keos und Massilia beschränkten, sprechen aber außerdem nicht bloß die zahlreichen Nachbildungen solcher Selbstmordsapologien durch die Rhetoren[3], sondern noch mehr

[1] B. Schmidt *N. Jahrb. f. d. klass. Altertum* 11 (1903) S. 627. Dagegen scheint Geiger *Der Selbstmord* S. 61 f. das Gesetz für ein altes zu halten. Die ältesten Gewährsmänner, die von dieser Sitte reden, Theophrast (*Hist. plant.* IX, 16, 9), Menander (*Fragm. com.* ed. Mein. IV, S. 265), der sogenannte Herakleides (*Polit.* c. 9), Meleager (*A. P.* 7, 470) und Strabon (o. S. 460, 2), besagen schließlich nicht mehr, als daß die über 60 Jahre Alten sich durch den Schierlingstrank zu töten pflegten; daß ein förmliches Gesetz dies vorschrieb, liegt ebenfalls nicht in Strabons Worten (*δοκεῖ τεθῆναί ποτε νόμος*, vgl. auch Welcker *Kl. Schr.* II, 502, 265). Diese Angaben stehen eher in Widerspruch mit der Meinung, daß der Tod erst förmlich beantragt und gerechtfertigt werden mußte. Eine Bestimmung der Art, die in der nächsten Nähe von Athen, in der Heimat des Prodikos, galt, hätte doch auch Sokrates im *Phaidon* (p. 61 D ff.) kaum mit Stillschweigen übergehen können. Es hat also vielmehr die Wahrscheinlichkeit für sich, daß diese Form des Selbstmords auch auf Keos erst einer Zeit entstammt, in der die Öffentlichkeit des Selbstmords Mode wurde, und in der man anfing, unter stoischem Einfluß, auf die *εὔλογος ἐξαγωγή* zu halten (*ἑαυτοὺς ἐξάγουσι* Herakleides a. a. O.). Die Nachrichten, die wir über diese förmliche Legalisierung des Selbstmordes, sei es durch die Gemeinde oder durch den Rat, auf Keos und in Massilia haben, stammen von einem Schriftsteller erst der Kaiserzeit (Valerius Maximus) und führen nicht über diese zurück.

[2] Cassius Dio 69, 8: *ὁ Εὐφράτης ὁ φιλόσοφος ἀπέθανεν ἐθελοντής, ἐπιτρέψαντος αὐτῷ καὶ τοῦ Ἀδριανοῦ κώνειον διὰ τὸ γῆρας καὶ διὰ τὴν νόσον πιεῖν.*

[3] Unter den Deklamationen Quintilians beziehen sich darauf 4. 335. 337. Ein besonders beliebtes Thema war es für die *μελέται* des Libanios, wie sich ohne weiteres beim Durchmustern von Reiskes *Libanios* IV ergibt, und zwar werden wir hier zum Teil ausdrücklich nach Athen verwiesen (durch Timon S. 181 ff., Demosthenes S. 240 ff.).

der besondere technische Name, den man dafür hatte.[1] Die Schaustellung, zu deren Gegenstand man jetzt den Selbstmord machte, war eine doppelte und bestand erst in dem Auftreten vor der Behörde und sodann in der Parade des Todes selber, die man mit der indischen Witwenverbrennung[2] oder dem solennen Harakiri vornehmer Japaner vergleichen kann.[3]

Daß dies bloße Fiktion sei, wie auch noch Meier-Schömann *A. Pr.*[2] 381. 524 annehmen, wird durch die Häufigkeit der Behandlung dieses Themas, sowie durch die im Text dargelegten Verhältnisse recht unwahrscheinlich; die Sache liegt also hier anders als bei den o. S. 441, 9 angenommenen Fiktionen.

[1] *Προσαγγέλλειν, προσαγγελία* s. Libanios a. a. O., z. B. *Τίμων ἑαυτὸν προσαγγέλλει* (o. S. 92, 3). Vgl. Suidas u. *προσαγγέλλει: ὁ δὲ ἑαυτὸν προσαγγέλλει. ἀντὶ τοῦ μηνύει ἑαυτὸν ἄξιον θανάτου.* In etwas anderer Bedeutung, von Selbstanklage und Selbstanzeige, steht das Wort bei Lucian *Tox.* 32. 44.

[2] Auch der Inder, der sich in Athen verbrannte, prunkte noch auf der Grabschrift mit seinem *ἀπαθανατίσας*, o. S. 432, 3.

[3] Was aus seiner eigenen Erfahrung hierüber Val. Max. II, 6, 8 berichtet, ist ungemein charakteristisch und dient dazu, die Schauspielerei in das rechte Licht zu setzen: illam (sc. consuetudinem Massiliensium) etiam in insula Cea servari animadverti, quo tempore Asiam cum Sex. Pompeio petens Iulidem oppidum intravi. Forte enim evenit ut tunc summae dignitatis ibi femina sed ultimae iam senectutis reddita ratione civibus cur excedere vita deberet, veneno consumere se destinaret mortemque suam Pompei praesentia clariorem fieri magni aestimaret. Nec preces eius vir ille, ut omnibus virtutibus ita humanitatis quoque laudibus instructissimus, aspernari sustinuit. Venit itaque ad eam facundissimoque sermone, qui ore eius quasi e beato quodam eloquentiae fonte manabat, ab incepto consilio diu nequicquam revocare conatus (o. S. 448, 4), ad ultimum propositum exsequi passus est. Quae nonagesimum annum transgressa cum summa animi et corporis sinceritate lectulo, quantum dinoscere erat, cotidiana consuetudine cultius strato recubans et innixa cubito, „Tibi quidem", inquit, „Sex. Pompeio, dii magis, quos relinquo quam quos peto gratias referant, quod nec hortator vitae meae nec mortis spectator esse fastidisti. Ceterum ipsa hilarem fortunae vultum semper experta, ne aviditate lucis tristem intueri cogar, reliquias spiritus mei prospero fine, duas filias et uno(?) nepotum gregem superstitem relictura, permuto." etc. etc. Vgl. auch o. S. 452, 5. 456, 3 über Senecas Tod, und wie der Philosoph dem Juppiter liberator (Tacit. *Ann.* 15, 64), so bringt die keische Greisin ihre letzte Spende

Die Philosophie, die in solchen Fällen nur einen aus gewissen Gründen beschlossenen Selbstmord billigte und ihm das Siegel der εὔλογος ἐξαγωγή aufdrückte[1], wurde in anderen Menschen dieser selbstmordgierigen Zeit selber die Ursache des Todes. Was für Kleombrotos galt[2] und vielleicht für einige Hörer des Hegesias[3], das gilt jetzt noch mehr für die jungen pantheistischen Schwärmer, die der Versenkung in das All, der Wiedervereinigung mit Gott nachstrebten und deshalb im Herbeiführen des Todes eine heilige Pflicht sahen.[4] Mahnende Worte Epiktets, ihres Lehrers, mit dem sie sich, auch hier nach der Weise der Zeit[5], beraten sollten, waren bestimmt, sie von ihrem Vorsatz zurückzuhalten.

Reaktion gegen die Selbstmordsmanie.

Epiktets Stimme war aber nicht die einzige, die sich damals in diesem Sinne vernehmen ließ. Auch diesmal führte, wie schon früher, das Übermaß der Selbstmordsmanie zu einer Reaktion, und je heftiger die Manie war, zu einer desto stärkeren.[6] Einen seiner scharfen Pfeile richtet gegen den Selbstmord Martial, indem er den alten Vorwurf der Feigheit erneuert.[7] Auch die Historiker stimmen nicht alle in den Ton des

---

dem Mercurius („defusis Mercurio delibamentis" a. a. O.). Solche Schaustellungen sind die letzte Lebensfreude des Selbstmörders, die er sich deshalb auch in neueren Zeiten gönnt (o. S. 457, 3), und bei denen schon er selbst als einziger Zuschauer sich genügt. So lief im Jahre 1906 folgende Notiz durch die Zeitungen: „Fräulein N., eine Dame von 28 Jahren, war .... sehr romantisch veranlagt und exaltiert; sie wollte sterben und verübte den Selbstmord bei Sonnenaufgang auf der Terrasse des Turmes der Villa."

[1] Robeck (o. S. 81, 3) schrieb erst seine Apologie des Selbstmordes und gab sich dann den Tod. Vgl. Rousseau *Nouvelle Héloïse* III, 21, S. 354. 369 Anm. (Leipzig 1801). [2] O. S. 262, 2.

[3] O. S. 103, 1. 428.

[4] Epiktet. *Dissert.* I, 9, 11 ff. Rohde *Psyche* II, 300, 1. Vgl. das ἑαυτὸν ἀπαθανατίσας κεῖται auf der Grabinschrift des Inders o. S. 432, 3.

[5] O. S. 459, 5.

[6] Über Plutarch siehe o. S. 454, 4. Der Selbstmord als μανία, und zwar als eine seinerzeit grassierende bei Pausanias o. S. 259, 5.

[7] O. S. 449, 1.

Panaitios und Polybios ein.[1] Während noch Tacitus den Selbstmördern ein Ehrengedächtnis stiftet[2] und der jüngere Plinius kaum Worte findet, um die Tat der Arria zu preisen[3], beklagt ein Jahrhundert später Cassius Dio im Gegenteil seine Zeit, in der dergleichen Preisens wert erscheint[4], und erklärt ein andermal es für ein gelinderes Verfahren, den Verurteilten dem Henker zu überliefern, als ihn zu nötigen, daß er sein eigener Henker werde.[5] Den Mann der bestehenden Ordnung mochte die Eigenmächtigkeit abstoßen, die in dem Verfahren des Selbstmörders liegt, die etwas republikanische Färbung, die er namentlich seit Catos Tod erhalten hatte.[6] Sogar die Stoiker, deren Propaganda des Selbstmords bei den Römern so erfolgreich gewesen war, sahen sich jetzt genötigt einzulenken oder kehrten doch an ihrer Theorie diejenigen Seiten hervor, auf denen sie besonders zeitgemäß erschien. Dem grassierenden Lebensüberdruß (taedium vitae) gegenüber betonten sie, daß der Selbstmord nicht im Zorn[7], noch weniger in der Verzweiflung[8] vollzogen werden, daß er nicht den Ausdruck der Leidenschaft oder überhaupt eines Leidens an sich tragen dürfe.[9] Aber auch dem Vorwurf der Feigheit brachen sie die Spitze ab, indem sie von dem Selbstmord forderten,

---

[1] O. S. 455, 1. [2] *Ann.* 16, 16, vgl. 14—20. O. S. 455, 1.

[3] Plin. *Epist.* 3, 16: Praeclarum quidem illud eiusdem, ferrum stringere, perfodere pectus, extrahere pugionem, porrigere marito, addere vocem immortalem ac paene divinam „Paete, non dolet".

[4] 60, 16 nachdem er die Tat der Arria und des Pätus berichtet, fährt er fort: *καὶ οἱ μὲν ἐκηγνοῦντο· ἤδη γὰρ ὑπὸ τῆς συνεχείας τῶν κακῶν ἐς τοῦτο τὰ πράγματα προεληλύθει ὥστ' ἀρετὴν μηκέτ' ἄλλο μηδὲν ἢ τὸ γενναίως ἀποθανεῖν νομίζεσθαι.* [5] 58, 15. O. S. 244.

[6] O. S. 448, 3. [7] Marc Aurel o. S. 283, 2.

[8] Lucan *Phars.* 4, 509 ff.:

O utinam quo plus habeat mors unica famae,
Promittant veniam, iubeant sperare salutem,
Ne nos, cum calido fodiemus viscera ferro,
Desperasse putent.

[9] Marc Aurel o. S. 283, 5.

daß er nicht eine Flucht vor irgendwelcher Not und vor Schmerzen darstellen, sondern zu einer freien Tat, die geschieht zum Wohle anderer, sich erheben solle.[1] Diese Tat, fügten sie, die Selbstmordserlaubnis noch weiter einschränkend, hinzu, habe man nur dann ein Recht zu vollführen, wenn man sicher sei, daß man nicht sich durch sein Leben noch nützlicher machen könne.[2] Musonius war es, der diesen Maßstab an den Selbstmord hervorragender Männer wollte angelegt wissen. Man darf fragen, ob diesen Maßstab Catos Selbstmord ertragen hätte.[3] Sicher aber ist, daß diese Selbstmordstheorie des Musonius in der Praxis seines kaiserlichen Zeitgenossen Otho die schönste Erfüllung fand.[4]

Gegenüber der vorherrschenden Neigung, sich leichten Sinnes den Tod zu geben, fand man es also doch für gut, die Bande wieder etwas straffer anzuziehen, die den Menschen ans Leben knüpfen. Hierbei kam den Philosophen zustatten eine

---

[1] Marc Aurel o. S. 283, 2, ebenso schon der spartanische König Kleomenes o. S. 282, 6, wobei freilich zu berücksichtigen, daß der Berichterstatter Plutarch erst dieser späteren, d. i. der Kaiserzeit angehört.

[2] Musonius *Fr.* XXIX Hense: *Οὐκ ἔστιν ἐπὶ πολλῶν συμφέροντι ζῶντα καθηκόντως ἀποθανεῖν, μὴ ἐπὶ πλειόνων ἀποθνήσκοντα συμφέροντι.*

[3] Die Erwägung, ob er vielleicht durch sein Weiterleben sich anderen noch nützlicher machen könne, wird von Plutarchs Cato auch nicht einmal angestellt, und die Rücksicht auf die eigene Römer- und Philosophenehre muß alles entscheiden (vgl. in diesem Sinne gegen Cato Lactant. *Inst. div.* 3, 18). Auch der ideale Selbstmörder, der *μὴ ὀργιζόμενος*, nach der Vorstellung und Vorschrift Marc Aurels o. S. 283, 2, war er keineswegs, wie Plutarchs Bericht *Cato* 68 lehrt.

[4] O. S. 456, 2. Besonders deutlich sprechen dies die Worte aus, die Plutarch *Othon* 15 ihm in den Mund legt: *Ἀλλ' οὐκ ἔστι πρὸς Ἀννίβαν οὐδὲ Πύρρον οὐδὲ Κίμβρους ὁ πόλεμος ὑπὲρ τῆς Ἰταλίας, ἀλλὰ Ῥωμαίοις πολεμοῦντες ἀμφότεροι τὴν πατρίδα καὶ νικῶντες ἀδικοῦμεν καὶ νικώμενοι. Καὶ γὰρ τὸ ἀγαθὸν τοῦ κρατοῦντος ἐκείνῃ κακόν ἐστι. Πιστεύσατε πολλάκις, ὅτι δύναμαι κάλλιον ἀποθανεῖν ἢ ἄρχειν. Οὐ γὰρ ὁρῶ, τί τηλικοῦτον Ῥωμαίοις ὄφελος ἔσομαι κρατήσας, ἡλίκον ἐπιδοὺς ἐμαυτὸν ὑπὲρ εἰρήνης καὶ ὁμονοίας καὶ τοῦ μὴ πάλιν ἡμέραν τοιαύτην ἐπιδεῖν τὴν Ἰταλίαν.* Ähnlich auch Tacitus *Hist.* 2, 47.

eigentümliche Umdeutung derjenigen Worte Platons, die schon im Altertum der Grundtext solcher Betrachtungen waren. Das vielbesprochene und schwerverständliche *ἀπόῤῥητον*[1] sollte nicht mehr einen Kerker bedeuten, in den der Mensch zur Strafe während dieses Lebens gebannt ist, sondern einen Posten, auf den er gestellt ist, und den er ohne Einwilligung seines Vorgesetzten nicht verlassen darf.[2] Wenn eine Vermutung erlaubt ist, so mag diese schon ältere Auslegung[3] aufgekommen sein mit Rücksicht auf die Römer der republikanischen Zeit, denen es nicht behagen konnte, sich als Gefangene oder als Sklaven selbst eines Gottes zu denken, die es sich aber gefallen ließen, im Dienste eines höchsten „imperator"[4] auf Posten zu stehen. Die Notwendigkeit, die den Menschen ans Leben fesselte, wurde auf diese Weise eine zwingendere, da sie sich aus einer äußeren in eine innere verwandelte: warum man seinem Gefängnis nicht entfliehen sollte, sobald sich die Gelegenheit bot, mochte den wenigsten einleuchten[5]; desto mehr fühlte man sich verpflichtet, und mußte namentlich der militärisch denkende Römer sich verpflichtet fühlen, auf einem

[1] O. S. 272 f.

[2] Nachdem Sokrates genannt ist, bemerkt zur Erläuterung von dessen Ansicht über den Selbstmord Epiktet *Dissert.* I, 9, 24: *ἀποκρινοῦμαι, ὅτι γελοῖοί ἐστε, οἵτινες ἀξιοῦτε, εἰ μέν με ὁ στρατηγὸς ὁ ὑμέτερος ἔταξεν εἴς τινα τάξιν, ὅτι ἔδει με τηρεῖν αὐτὴν καὶ φυλάττειν, καὶ μυριάκις πρότερον αἱρεῖσθαι ἀποθνήσκειν, ἢ ἐγκαταλιπεῖν αὐτήν· εἰ δ᾽ ὁ θεὸς ἔν τινι χώρᾳ καὶ ἀναστροφῇ κατατέταχε, ταύτην δ᾽ ἐγκαταλιπεῖν δεῖ ἡμᾶς.* Derselbe im Zwiegespräch mit Gott *Dissert.* III, 24, 99: *μέχρι δ᾽ ἂν οὐ διατρίβω ἐν τοῖς σοῖς, τίνα με θέλεις εἶναι; ἄρχοντα ἢ ἰδιώτην; βουλευτὴν ἢ δημότην; στρατιώτην ἢ στρατηγόν; παιδευτὴν ἢ οἰκοδεσπότην; ἣν ἂν χώραν καὶ τάξιν ἐγχειρίσῃς, ὡς λέγει ὁ Σωκράτης, μυριάκις ἀποθανοῦμαι πρότερον ἢ ταύτην ἐγκαταλείψω.* Epiktet kommt aus der militärischen Sphäre nicht mehr heraus: *Dissert.* III, 24, 101 läßt er Gott gar zum Rückzug blasen (*ὡς σοῦ μοι σημαίνοντος τὸ ἀνακλητικόν*).

[3] Als pythagoreisch bezeichnet schon von Cicero o. S. 273, 3.

[4] O. S. 273, 3.

[5] Auch dem Apostel Petrus nicht: *Apostelgesch.* 12, 7 ff. Der Sokrates des Platonischen Kriton macht eine Ausnahme.

anvertrauten Posten auszuharren.[1] Wer so dachte, war nicht mehr weit davon jeden Selbstmord, jede eigenmächtige Entfernung von seinem Posten für ein Verbrechen zu erklären. Diesen letzten Schritt haben freilich erst die Neuplatoniker getan, zögernd anfangs und noch mit den Worten der Stoa[2], schließlich aber mit aller Entschiedenheit.[3] Und es sind in

[1] Verwandt ist die christliche Auffassung des Menschen als eines Kriegers, der im Kampfe dieses Lebens seinen Posten in der Schlachtordnung behaupten soll: Joh. Chrys. *Ad pop. Ant. hom.* 5, 4.

[2] Plotins Hauptabhandlung über diese Frage (I, 9=I, S. 140 Kirch.) trägt den Titel *περὶ εὐλόγου ἐξαγωγῆς* und beginnt mit den Worten *οὐκ ἐξάξει κτλ.*, wozu Creuzer das Nötige über den Ausdruck bemerkt hat. Wenn Plotin hier und sonst (I, 4, 7 Schl.=II, S. 311 Kirch.; I, 4, 16 =II, S. 319) den Selbstmord nur gestattet für den Fall, daß derselbe unter dem Druck einer *ἀνάγκη* geschieht, so scheint er allerdings als Platoniker zu reden. Auf der anderen Seite ist es aber wieder mehr stoisch als platonisch und erinnert insbesondere an Marc Aurel (o. S. 465, 1, vgl. hierzu Macrobius in *Somn. Scip.* I, 13, 9), wenn er jede *λύπη* und jedes *πάθος* beim Selbstmord untersagt: da die Ausnahmefälle, in denen Platon den Selbstmord zuläßt, *περιώδυνος τύχη* und *αἰσχύνη τις ἄπορος καὶ ἄβιος* (Platon *Gess.* IX, 873 C), ohne *λύπη* und *πάθος* nicht wohl denkbar sind. Mit den Mitteln sowohl der Stoa als des Platonismus schränkt also Plotin den Selbstmord ein. Auch wo er (I, 4, 7 f.=II, S. 311) dem Gefangenen den Selbstmord als letzten Weg zur Freiheit zeigt, deutet er doch an (*εἰ μὴ εἴη εὐδαιμονεῖν* S. 311, 8 Kirch., vgl. auch 19 f.), daß auch in der Gefangenschaft und ohne zum Selbstmord zu greifen, der Weise sich die Glückseligkeit bewahren könne; ja anderwärts (I, 4, 16=II, S. 318), wo man ebenfalls eine, wenn auch bedingte, Erlaubnis des Selbstmordes sah (Zeller *Phil. d. Gr.* III, 2[4], S. 656), scheint seine Meinung vielmehr zu sein, daß, wenn der Körper seine Dienste versage, der Weise seine Pflicht tun werde ohne den Körper, wie der Musiker, wenn seine Leier nichts mehr taugt, ohne sie singe. Jede gewaltsame Trennung der Seele vom Leibe sollte überdies nach Plotins Ansicht (I, 9=I, S. 140) der Seele schaden (vgl. auch Norden im *Herm.* 28, 382 ff.), auch der am wenigsten gewaltsame durch Gift (vgl. Macrobius in *Somn. Scip.* I, 13, 9 f., Creuzer zu Plotin a. a. O. S. 83). Hiernach wird seine Ansicht schließlich kaum eine andere gewesen sein, als die ihm Elias (Olympiodor) *Prolegg. Philos.* ed. Busse, S. 15 zuschreibt, daß er keinen der von den Stoikern vorgebrachten Gründe für die *εὔλογος ἐξαγωγή* gelten ließ (Busse zu S. 15, 23). So urteilte schon C. Fr. Hermann *Gött. Gel. Anz.* 1844, 2. S. 1776.

[3] Elias *Prolegg. Philos.* ed. Busse, S. 16, 2: *ἄτοπον . . τὸ πρὸ καιροῦ*

dieser neuplatonischen Periode nicht bloß die Philosophen, die so urteilen, sondern der weitere Kreis, der sich um sie versammelt, Männer des Lebens und der Geschichte, wie Ammianus Marcellinus[1], ja sogar heroische Naturen wie der Kaiser Julianus Apostata.[2]

ἐξάγειν ἑαυτόν, πρὸ οὗ λύσῃ ὁ δήσας. Ohne jede Ausnahme verdammt den Selbstmord in unzweideutigen Worten, indem er dabei an Plotin sich anzuschließen glaubt, Macrobius in *Somn. Scip.* I, 13, 10: Et ideo illam solam de voluntariis mortibus significat (sc. Plotinus) esse laudabilem, quae comparatur, ut diximus, philosophiae ratione, non ferro, prudentia, non veneno. Und ebenso verdammte schon alle *βία* beim Tode Porphyr. *De abst.* 1, 32 Nauck, 38. 2, 47, und geriet nicht in Widerspruch mit sich *Ep. ad Marc.* 34 f., da das hier geforderte *τὸ ὅλον σῶμα ἀποκόπτειν* nicht den gewöhnlich sogenannten Selbstmord (wie Geiger *Der Selbstmord* S. 30 verstand), sondern die Ertötung des Fleisches und seiner Lust bedeutet. Vollends wenn der Neuplatoniker und Christ sich in einer Person zusammenfanden, war nichts anderes zu erwarten, als was wir bei David lesen *Prolegg. Philos.* S. 34, 1, ed. Busse *οὔτε εὐλόγως οὔτε ἀλόγως δεῖ τινα ἀναιρεῖν ἑαυτόν.*

[1] XIII, 5, 9: et quia languente dextera letaliter ferire non potuit, iam districtum mucronem in proprium latus inpegit. hocque d e f o r m i genere mortis excessit e vita iustissimus rector ausus miserabiles casus levare multorum. Der gleiche Ausdruck, der sonst nur eine einzelne, besonders schimpfliche Art des Selbstmordes bezeichnete (Virgil o. S. 442, 1. Tacitus o. S. 455, 1), wird hier auf den Selbstmord überhaupt angewandt. Dies charakterisiert die spätere Zeit, aber auch den Ammianus, der dadurch unter den Historikern (o. S. 455, 1) eine eigentümliche Stellung einnimmt.

[2] Wie er über Selbstmorde dachte, deutet er in den gegen die Christen gerichteten Worten des *Brieffragments* an, p. 288 A Spanh. (= S. 371 Hertl.): *ὑφ᾽ ὧν* (sc. *τῶν πονηρῶν δαιμόνων*) *οἱ πολλοὶ παροιστρούμενοι τῶν ἀθέων ἀναπείθονται θανατᾶν, ὡς ἀναπτησόμενοι πρὸς τὸν οὐρανόν, ὅταν ἀποῤῥήξωσι τὴν ψυχὴν βιαίως.* Die neuplatonische Auffassung des Selbstmordes springt auch aus diesem Seitenblick, den Julian auf ihn tut, genügend entgegen. Man sehe auch, wie der Verehrer des Kaisers, Libanios, *Or.* 23, 16 Först., den Verdacht des *θανατᾶν* von sich ablehnt: *πλὴν εἰ τοῦτο λέγοιεν, ὡς ἐθανάτων καὶ τῆς ἀπὸ τῶν ξιφῶν ἐπεθύμουν τελευτῆς. ἀλλ᾽ οὐδεὶς οὕτως ἄθλιος οὐδ᾽ εἰ σφόδρα δυσχεραίνοι τὸ γῆρας.* Der *Αἴας μικρόψυχος στρατηγὸς* desselben (*Or.* 17, 32) wird von Reiske vielleicht richtig als der kleinmütige Selbstmörder Aias erklärt; nicht viel Respekt vor dem gemeinen Selbstmord und seinen Motiven bezeigt auch *Or.* 42, 50. Wenn Libanios trotzdem das Selbstmordthema in seinen *μελέται* so häufig behandelte (o. S. 461, 3), so

Sie wetteifern auch hier mit den Christen. Die Zeiten der „Römerwürde“[1] waren vorüber; die Welt hatte eine griechisch-orientalische Färbung erhalten. Zwar die Tausende von Anhängern der neuen Religion, die freien Willens in den Tod gingen, waren der Segnungen ihres Himmels gewiß; der Selbstmord — denn es ist kein Grund, das freiwillig aufgesuchte Martyrium von einem solchen zu unterscheiden — war für sie, wie für die Stoiker[2], eine freie Tat, die letzte und höchste, durch die sie ihre Überzeugung bewährten und ihrem bisherigen Leben die Krone aufsetzten.[3] Damit war eine neue und sehr ergiebige, den Griechen und Römern der alten Zeit noch verschlossene Quelle des Selbstmordes eröffnet.[4] Das Leben wurde in den christlichen Kreisen gering geachtet, und leicht konnte man so von der einen Art des Selbstmordes zu der anderen hinübergleiten, wie denn die christlichen Jungfrauen, die, um ihre jungfräuliche Ehre zu retten, lieber in den Tod gingen, nicht um ihres Glaubens willen gestorben sind. Die Gefahr war, daß das Christentum seiner asketischen Grundstimmung untreu wurde, die gerade Die Christen.

---

folgte er darin nur einer Mode der Rhetoren. Wie man sonst in dieser späten Zeit und in den Kreisen, die unter dem Einfluß der Pythagoreer und Platons standen, über den Selbstmord urteilte, konnte uns schon früher (o. S. 265, 5) die Nachricht des Philostratos lehren, daß man dem Selbstmörder Aias die Feuerbestattung versagte. Vielleicht ist es nur Gerede, daß einer der namhaftesten Neuplatoniker, Jamblichos, durch Selbstmord endete: Cedrenus *hist. comp.* p. 597 B Migne.

[1] O. S. 439. 447 f. [2] O. S. 282 ff.

[3] Man denke auch an die jungen Schwärmer, denen Epiktet den Kopf zurechtsetzte, und die im Selbstmord den Eingang zu den Wonnen eines erträumten Jenseits sahen, o. S. 463. Ihre Stimmung dürfte doch derjenigen mancher Christen sehr ähnlich gewesen sein, insbesondere solcher Christen, wie sie Augustin o. S. 262, 2 im Auge hat.

[4] J. Burckhardt *Gr. Kulturgesch.* 2, 424: „Es war hohe Zeit, daß neben dieser Gesellschaft eine andere heranwuchs, welche eine ebenso große Sterbewilligkeit in tausend Martyrien an den Tag legte, aber zugleich ein neues hohes Ziel des Lebens vor sich hatte.“ Doch wird in diesen Worten, wie mir scheint, über die Selbstmörder des Altertums zu abfällig und zu sehr in Bausch und Bogen abgeurteilt.

im Ausharren und Dulden durch alle Not und Schande des Lebens hindurch sich bewähren sollte.[1] Den Führern der Christenheit ist dies nicht entgangen, und sie haben sich deshalb beizeiten bemüht, der Bewegung, die das christliche Gegenstück zu der heidnischen Selbstmordsmanie der Kaiserzeit ist, einen Damm entgegenzusetzen.[2] Freilich mit den christlichen Jungfrauen, die nachgerade Heilige geworden waren, mußte man glimpflich umgehen, weshalb Ambrosius sowohl als Hieronymus für diejenigen eine Ausnahme vom Selbstmordsverbot machen, die, um ihre Jungfräulichkeit zu retten, den Tod der Schande vorgezogen hatten.[3] Um so weniger brauchte man die heidnischen Selbstmörder zu schonen,

---

[1] Schopenhauer *Werke* 6, 332: „Das Christentum trägt in seinem Innersten die Wahrheit, daß das Leiden (Kreuz) der eigentliche Zweck des Lebens ist: daher verwirft es, als diesem entgegenstehend, den Selbstmord."

[2] Über Augustin schon o. S. 262. Ein *νόμος μαρτυρίας μήτε ἐθελοντὰς πρὸς τὸν ἀγῶνα χωρεῖν κτλ.* bereits bei Gregor. Nazianz. *or.* 43, 6.

[3] Ambrosius *De virginibus* III c. 7, 32: Iam ad finem orationis vela pandenti bene suggeris, soror sancta, quid de earum meritis existimandum sit, quae se praecipitavere ex alto vel in fluvium demerserunt, ne persecutorum inciderent manus; cum Scriptura divina vim sibi Christianam prohibeat inferre. Et quidem de virginibus in necessitate custodiae constitutis enodem habemus assertionem, cum martyrii exstet exemplum. Es folgt die Legende von der heiligen Pelagia, die, um den Verfolgern zu entgehen, mit ihren Schwestern den Tod im Wasser suchte. Die Heilige zeigt sich dabei in den Künsten der Dialektik sehr erfahren, indem sie trotz anfänglicher Bedenken (Et votum est, et metus mori; quia mors non excipitur sed adsciscitur) aus ihrem Vorhaben die verbotene „vis voluntaria" hinweginterpretiert mit den Worten (33): „Certe si vim ipsam nominis cogitemus, quae vis voluntaria? Illa magis est vis, mori velle, nec posse." Der gleichen Ansicht zeigt sich Hieronymus, belegt sie aber mit Beispielen aus der griechischen Geschichte *Adv. Jovin.* 1, 41; unter anderem erwähnt er hier die milesischen Jungfrauen, die zur Zeit des Galliereinfalles, um der Schande zu entgehen, sich selber den Tod gaben, „exemplum sui" wie er nachdrücklich hinzufügt „cunctis virginibus relinquentes, honestis mentibus magis pudicitiam curae esse quam vitam". Mit Recht vergleicht man hierzu die übereinstimmenden Worte aus dem Jonaskommentar desselben Autors 1: Unde et in persecutionibus non licet propria perire manu, absque eo ubi castitas periclitatur.

über die gelegentlich schon Minucius Felix gespottet hatte[1], und gegen deren Ruchlosigkeit Lactantius donnert, ohne selbst den vielgepriesenen Cato auszunehmen.[2] Das entscheidende Wort spricht Augustinus[3], indem er, wie sich's gebührt, mit diplomatischer Vorsicht des Ausdrucks[4] das Benehmen aller Lucretien, auch der christlichen, mißbilligt[5] und sämtliche

---

[1] O. S. 78, 1.

[2] *Inst. div.* III, 18: Multi ergo ex iis, quia aeternas esse animas suspicabantur, tamquam in coelum migraturi essent, sibi ipsi manus intulerunt: ut Cleanthes, ut Chrysippus, ut Zeno, ut Empedocles . . .; et ex Romanis Cato, qui fuit in omni sua vita Socraticae vanitatis imitator . . . Homicidae igitur omnes illi philosophi, et ipse Romanae sapientiae princeps Cato etc. etc. Der Selbstmord Catos wird sodann noch besonders herabgesetzt wegen der Motive, aus denen er erfolgte: s. o. S. 442, 4. 465, 1.

[3] Auf dessen von der des Ambrosius abweichende Ansicht hatte schon Migne hingewiesen zu Ambrosius *De virginibus* III, 6 Anm. 52. S. über Augustin auch o. S. 262.

[4] Nicht ohne eine gewisse Verlegenheit, nachdem er soeben sein Verdikt über die aus Keuschheit begangenen Selbstmorde ausgesprochen hat, beginnt der große Kirchenvater *De civ. dei* I, 26: Sed quaedam, inquiunt, sanctae feminae tempore persecutionis, ut insectatores suae pudicitiae devitarent, in rapturum atque necaturum se fluvium proiecerunt eoque modo defunctae sunt earumque martyria in catholica ecclesia veneratione celeberrima frequentantur. De his nihil temere audeo iudicare. Utrum enim ecclesiae aliquibus fide dignis testificationibus, ut earum memoriam sic honoret, divina persuaserit auctoritas, nescio; et fieri potest, ut ita sit. Quid si enim hoc fecerunt, non humanitus deceptae, sed divinitus iussae, nec errantes, sed oboedientes? sicut de Samsone (vgl. 21) aliud nobis fas non est credere etc.

[5] Er geht aus von dem Ruhm der alten Lucretia *De civ. dei* I, 19: Lucretiam certe, matronam nobilem veteremque Romanam, pudicitiae magnis efferunt laudibus. Dieser Ruhm ist ein unverdienter, da die Schuld, auf die Lucretias Tat hinweist, nicht sie selber, sondern den Schänder ihrer Ehre betrifft: „duo fuerunt, et adulterium unus admisit" (I, 19). Diese Worte ruft er denen zu, „qui Christianis feminis in captivitate conpressis alieni ab omni cogitatione sanctitatis insultant" (I, 19); ein Muster für die gefeierte Lucretia sind vielmehr „feminae Christianae, quae passae similia vivunt tamen nec in se ultae sunt crimen alienum, ne aliorum sceleribus adderent sua" (I, 19). Über Lucretia wird das Urteil gefällt: „Quod ergo se ipsam, quoniam adul-

Selbstmörder, die Catone abermals nicht ausgeschlossen[1], zu Verbrechern stempelt.[2]

Zu dieser Verurteilung des Selbstmordes sind die genannten Häupter der Christenheit wohl mehr durch einen politisch-geistlichen Instinkt, durch ein Gefühl für das, was die Tendenz des Christentums forderte, getrieben worden. Wenigstens taugen die Gründe, die sie vorbringen, nicht viel. Den einen boten die heiligen Schriften.[3] Er besteht aber nur in dem allgemeinen Verbot des Mordes überhaupt.[4] Noch weniger aber taugt, wenigstens vom christlichen Standpunkt

---

terum pertulit, etiam non adultera occidit, non est pudicitiae caritas, sed pudoris infirmitas" (I, 19). Wer reines Sinnes und reines Willens bleibt, an dem ist keine Sünde, auch wenn der Leib beschimpft wird (I, 16 ff.): Shakespeares Lucrece mitsamt ihrer römischen Umgebung kennt diesen Gedankengang (May any mind pure with the foul act dispense, My low-declined honour to advance? etc. S. 378 Tauchn.), ohne freilich die praktische Konsequenz daraus ziehen zu können.

[1] Gerade das Vorbild, das Cato durch seinen Tod anderen gegeben hatte, will Augustin zerstören *De civ. dei* I, 23: De cuius facto quid potissimum dicam, nisi quod amici eius etiam docti quidam viri, qui hoc fieri prudentius dissuadebant, inbecillioris quam fortioris animi facinus esse censuerunt, quo demonstraretur non honestas turpia praecavens, sed infirmitas adversa non sustinens? Hoc et ipse Cato in suo carissimo filio iudicavit etc. Über Cato stellt er deshalb den Regulus, noch höher aber Hiob und die Christen, die auch durch die größten Leiden sich nicht zum Selbstmord fortreißen lassen: I, 24.

[2] Auch Judas sühnt nicht etwa durch den Selbstmord seinen Verrat, sondern fügt nur ein neues Verbrechen zu dem anderen: Judas enim cum se occidit, sceleratum hominem occidit, et tamen non solum Christi, verum etiam suae mortis reus finivit hanc vitam, quia licet propter suum scelus alio suo scelere occisus est (I, 17). Pilatus' Selbstmord: z. B. *Euseb. h. e.* II, 7, vgl. H. Peter *N. Jahrb. f. d. klass. Alt.* 1907, S. 39 f. Ebenso mußten die Christenverfolger Diocletian und Herculius enden: Lactanz *De mort. pers.* 42. 49. Cedrenus *hist. comp.* p. 516 A Migne.

[3] So schon Ambrosius *De virginibus* III, 7, 32: cum Scriptura divina vim sibi Christianam prohibeat inferre, o. S. 470, 3.

[4] Aus ihm, aus dem „non occides", gibt sich deshalb Augustin alle Mühe, das Verbot des Selbstmordes herauszuklauben, *De civ. dei* I, 20. Auch Lactantius *Inst. div.* 3, 18 weiß die heidnischen Selbstmörder nicht anders zu beschimpfen, als indem er sie „homicidae"

aus, der andere, da sie ihn der heidnischen Religion entlehnen müssen. Es ist das alte orphisch-pythagoreische ἀπόρρητον. Durch Platon der Welt bekannt geworden[1], hat es eine wahre Weltenwanderung angetreten, auf der es auch zu den Juden kam und auch bei ihnen, wenigstens bei den Gebildeten, den Selbstmord enger einschränkte.[2] Weder Josephus noch Lactanz

---

nennt. Vgl. auch *1. Mos.* 9, 5 und Haneberg *Gesch. d. bibl. Offenbarung* S. 87, 2, wonach dies „die einzige Stelle der Heiligen Schrift ist, welche als direktes Verbot des Selbstmordes gedeutet werden kann".

[1] O. S. 263. 278.

[2] An Hiob bewunderte es auch Augustin o. S. 472, 1, daß er trotz aller seiner Leiden sich nicht das Leben nahm, und Simsons Selbstmord weiß er leicht zu rechtfertigen als geschehen auf göttliches Gebot (*De civ. dei* I, 21 und 26), wie demselben ja auch ehrliches Begräbnis folgte (*Richter* 16, 31) und von seiten eines patriotischen Juden wie Josephus *Arch.* V, 8, 12 sogar enthusiastisches Lob gespendet wurde (θαυμάζειν δὲ ἄξιον τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς ἰσχύος καὶ τοῦ περὶ τὴν τελευτὴν μεγαλόφρονος τὸν ἄνδρα, καὶ τῆς ὀργῆς τῆς μέχρι τοῦ τελευτᾶν πρὸς τοὺς πολεμίους). Abi-Melechs Schuld wurde dadurch, daß er sich von seinem Knaben erstechen ließ, nach dem Urteil des jüdischen Chronisten (*Richter* 9, 54 ff.) augenscheinlich nicht erhöht; Ahitophel „hing sich und starb und ward begraben in seines Vaters Grab" (*2. Sam.* 17, 23); auch Saul, der sich in das eigene Schwert stürzte, ward in allen Ehren bestattet (*1. Sam.* 31, 12 f.), und der Selbstmord erschien nicht etwa, wie sonst wohl, als eine Folge des göttlichen Zornes (*1. Chron.* 11, 13), sondern gibt im Gegenteil Josephus Anlaß zu einer überschwenglichen Lobpreisung des jüdischen Königs (*Arch.* VI, 14, 4 u. 7, S. 69 f. Bekk. u. S. 74 f.). Saul fiel ins Schwert, „daß nicht die Unbeschnittenen kommen und ihn erstechen und treiben einen Spott mit ihm" (*1. Sam.* 31, 4); aus dem gleichen Grunde stürzte sich in der Makkabäerzeit einer der Ältesten zu Jerusalem, namens Rhazis, von der Mauer, nachdem er vorher versucht hatte sich zu erstechen, und „wollte lieber ehrlich sterben, denn den Gottlosen in die Hände kommen und von ihnen schändlich gehöhnt werden" (*2. Makk.* 14, 42 u. o. S. 450, 2). Doppelt kräftig mußte ein solches Motiv allerdings bei einem Volke wirken, das so wie das jüdische sich gegen andere Völker abschloß. Daher läßt es auch Philon gelten *Legat. ad Gaium* p. 581 M: einen ἀβίωτος βίος zu verachten und hinter sich zu lassen, scheint ihm kein Unrecht, und nachdem er gedroht hat, sie würden erst ihre Angehörigen und dann sich selber umbringen, fügt er hinzu μέμψαιτ' ἂν οὐδὲ θεὸς ἡμᾶς, ἀμφοτέρων στοχαζομένους, καὶ τῆς πρὸς τὸν αὐτοκράτορα εὐλαβείας καὶ τῆς

oder Augustin sind wesentlich über das hinausgekommen, was der griechische Philosoph sie gelehrt hat, Juden und Christen zehren am Ende von den platonischen oder durch Platon überlieferten Gedanken und bedienen sich sogar der platonischen Worte.[1]

πρὸς τοὺς καθωσιωμένους νόμους ἀποδοχῆς. Bis dahin fanden wir bei den Juden noch kein ursprünglich und deutlich ausgesprochenes Verbot des Selbstmordes. Erst Josephus gibt uns Kunde von einem solchen. So sehr er es, wie wir sahen, gutheißt, daß der Jude lieber sich selbst den Tod gibt, ehe er in die Knechtschaft der Unbeschnittenen gerät und durch sie ein schmähliches Ende findet, so verdammt er doch auch wieder den Selbstmord. Dem Selbstmörder wird mit den schlimmsten Höllenstrafen gedroht (o. S. 277, 3), sein Körper soll bis Sonnenuntergang weggeworfen und unbestattet daliegen (o. S. 267, 4, vgl. hierzu 5 Mos. 21, 23. J. D. Michaelis *Mosaisches Recht* § 285 S. 22). Hierfür beruft er sich auf die Sitte (*Bell. Jud.* III, 8, 5 S. 267, 3 Bekk. παρ' ἡμῖν), auf den σοφώτατος νομοθέτης (a. a. O., vgl. auch o. S. 472, 4) und wiederholt auf Gottes Gebote (a. a. O. S. 265, 11 τῶν τοῦ θεοῦ προσταγμάτων, S. 267, 1 μεμίσηται παρὰ τῷ θεῷ τοῦτο). Daß dies aber nicht die bei seinem Volke herkömmlichen Meinungen waren, ergibt sich gerade aus dem Widerspruch, in den er dadurch mit seinen Landsleuten tritt (außer a. a. O. auch in der *Vita* 28), die zum Selbstmord drängten und deshalb die Forderungen der nationalen Ehre (πατρῷον κλέος a. a. O. S. 265, 4) und ihrerseits nicht minder die πάτριοι νόμοι, den Willen ihres Gottes geltend machten (a. a. O. S. 264, 27 f.). Josephus selber bezeichnet seine Rede über den Selbstmord als eine philosophische Erörterung (φιλοσοφεῖν a. a. O. 265, 12); und in der Tat ist sie erfüllt mit den Gedanken griechischer Philosophen, insbesondere da, wo der Selbstmord eine Feigheit heißt (a. a. O. S. 266, 1 ἀγεννέστατον, o. S. 259 f.) und ein Entlaufen aus dem Dienste Gottes als des besten Herrn (a. a. O. S. 266, 20 ff., o. S. 272 ff.), aber auch da, wo dem Selbstmörder mit Höllenstrafen gedroht wird (o. S. 277, 3, vgl. S. 275 f.). Nehmen wir dazu noch andere griechische Reminiszenzen, auch nichtphilosophische — an philosophischen ist kein Mangel — wie die das Abhauen der Hand betreffende (a. a. O. S. 267, 5 f., o. S. 264, 2), so kann uns die Rede des Historikers als Beweis gelten, daß auch bei den Juden das Verbot des Selbstmordes nicht aus uraltem Volksempfinden stammt, sondern auf späteren und künstlichen Vorstellungen griechisch gebildeter Theologen ruht. Vgl. auch S. Mayer *Rechte der Israeliten* usw. 3, 197 ff. J. D. Michaelis *Mos. Recht* § 272 S. 3.

[1] Hierfür sind besonders bezeichnend Wendungen wie τοὺς ἀποδράντας οἰκέτας und δεσπότην ἀποδιδράσκοντες τὸν θεὸν bei Joseph.

Daß das Christentum das Verbot des Selbstmordes zuerst ausgesprochen, ist hiernach so wenig wahr, als daß es allein mit Erfolg an seiner Unterdrückung gearbeitet habe.[1] Doch mögen Vorstellungen der Art schon früh in Christenkreisen sich geregt haben.[2] Die platonische oder doch von Platon am eindringlichsten überlieferte Vorstellung ist nur im Christentum viel mehr ausgebildet und brutaler zu gewissen praktischen Konsequenzen entwickelt worden, da der christlichen und insbesondere der katholischen Kirche eine viel größere Gewalt zustand als den antiken Theologen. So konnte, was im Altertum erst spät und nur innerhalb gewisser philosophisch-religiöser Sekten, vorübergehend auch in einzelnen Staaten

---

Bell. Jud. III, 8, 5 S. 266, 20 und 22 Bekk., an denen auch sonst (*δραπετεύειν* Lucian *Peregr.* 21, *ἀποδιδράσκειν* Plutarch *Brutus* 40) das Nachwirken des platonischen Vorbildes (o. S. 272, 3) hervortritt. Vgl. auch o. S. 278, 6 über die platonische *ἀνάγκη*. Ebenso trägt platonische Farbe auch der sprachliche Ausdruck bei Lactant. *Inst. div.* 3, 18: rursus ex hoc domicilio corporis, quod tuendum nobis assignatum est, eiusdem iussu recedendum est, qui nos in hoc corpus induxit. Und bei Augustin ist *De civ. dei* I, 22 nicht bloß ein Zitat aus dem Phaidon, sondern erinnert auch der „deus imperator", dessen „milites" die Menschen sind, an die Auslegung, die man später den platonischen Worten gab (o. S. 465 ff.).

[1] Nur die Christen hätten im Selbstmord das Verbrechen an sich bestraft, bemerkt Giphanius ad Aristot. *Eth. Nic.* p. 445 Frankfurt 1608. Ein ähnliches Verdienst nimmt für die Christen in Anspruch Kirchmann *De funeribus Rom.* p. 488 f. ed. 4 Frankfurt 1672. Von Neueren vgl. Geiger *Der Selbstmord* S. 2.

[2] Wenigstens die Frage sei erlaubt, ob nicht die Versuchung, sich von der Zinne des Tempels herabzustürzen, mit der der Teufel an Christus herantritt (*Matth.* 4, 5, *Luk.* 4, 9), als eine Versuchung zum Selbstmord gemeint sei. Auch nach Luthers Meinung (o. S. 275, 5) werden die Selbstmörder vom Teufel getrieben, und nicht anders urteilte von den christlichen Selbstmördern Julian, die er von bösen *δαίμονες* besessen glaubt (o. S. 468, 2). *Ὑποχωρεῖν τῷ δαίμονι*, d. i. sich selbst zu töten, wird Plutarch *Brut.* 40 untersagt; s. aber o. S. 444, 3. Daß der Teufel Gloster verleiten konnte sich von der Klippe herabzustürzen, setzt noch Shakespeare voraus, *Lear* 4, 6.

galt[1], das Verbot des Selbstmordes, ein Verbot scheinen, das der Ewige selbst gesetzt[2], von dem die Theorie keine Ausnahmen[3], die Praxis aber desto mehr und desto ungerechtere duldete.[4] Eine allgemeine und tiefer wurzelnde Volksanschauung, die den Menschen des Rechts beraubte mit seinem Leben nach Belieben zu schalten, ist der neuen Zeit ebenso fremd, als sie dem Altertum war.

---

[1] Ein solches Verbot folgt aber nicht aus der von Herzog veröffentlichten Inschrift des Asklepieion zu Kos, auf der verordnet wird, die Leichen von Selbstmördern aus dem heiligen Bezirk hinauszuschaffen: *Archiv* X, 403. 412 f.

[2] Shakespeare *Hamlet* I, 2 ruft Hamlet aus „that the Everlasting had not fix'd His canon 'gainst self-slaughter!" *Cymbeline* III, 4 = o. S. 446, 1.

[3] Sogar in der milderen Form des Fastens (o. S. 265, 4) sollte nach Luther *Werke* 4, 380 der Selbstmord eine Todsünde sein.

[4] Bei der Behandlung der Selbstmörder werden Vornehme und Geringe mit verschiedenem Maße gemessen. Besonders kraß und häufig scheinen die Fälle solcher Ungerechtigkeit in England gewesen zu sein, so daß Shakespeare (*Hamlet* 5, 1 „If this had not been a gentlewoman, she should have been buried out of Christian burial" etc.) und Byron (*Don Juan*, Preface to Cantos VI, VII and VIII „Of the manner of his death little be said, except that if a poor radical, such as Waddington or Watson, had cut his throat, he would have been buried in a crossroad, with the usual appurtenances of the stake and mallet etc.) ihre mächtigen Stimmen dagegen erheben mußten. Nur entfernt läßt sich hiermit vergleichen das Privileg, das bei der Behandlung der Selbstmordsfrage schon im Altertum den Hochgestellten unter den Menschen erteilt wurde: o. S. 420 ff. Über das für die vornehmen Japaner reservierte Harakiri o. S. 248, 1.

Nachträge zu S. 76, 5: Hier hätte, worauf mich mein Kollege Judeich hinweist, der Tod des Persers Boges (*Herodot* 7, 107) erwähnt werden können. Zu S. 86: Schon Semonides *fr.* 1, 18 f. führt den Selbstmord durch Erhängen unter den gewöhnlichen Todesarten auf. Zu S. 94, 1: Auch im „Horoskop" sollte Lucas in sein Schwert fallen und sterben (Lessing *Schriften von Maltzahn* 2, 544); Lucretia im „Befreiten Rom" erstach sich (453); in der „Fatime" endet Fatime durch Gift, Abdallah durchsticht sich.

Adams Erschaffung und Namengebung

Ein lateinisches Fragment des s. g. slawischen Henoch

Von **Max Förster** in Würzburg

In den 'Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften', phil.-hist. Klasse, Band XLII (Wien 1893) S. 60 hat V. Jagić auf einen südslawischen Text hingewiesen, welcher die Erschaffung Adams aus acht Teilen (Erde, Meer, Sonne, Wolken, Wind, Steine, Licht der Welt und Hl. Geist) sowie die Ableitung seines Namens aus den griechischen Bezeichnungen der vier Himmelsgegenden behandelt. In Jagič' lateinischer Übersetzung hat der Text folgenden Wortlaut:

[I]. Et ita creavit corpus eius de octo partibus quattuor compositionum: prima pars de terra figulari, quae deterior est omnibus partibus; altera de mari, quae est sanguis et sapientia; tertia de sole, quae est pulchritudo et oculi eius; quarta de nubibus caelestibus, quae est cogitatio et mollities; quinta de vento, id est aere, quae est spiritus et invidia; sexta de lapidibus, quae est firmitas; septima de lumine huius mundi, qui carne factus est, haec est humilitas et modestia; octava pars de spiritu sancto, constituta in hominibus ad omnem bonitatem, plena salutis: haec potissima pars est.

[II]. Et ubi deus Adam creavit, neque nomen ei erat, convocavit quattuor angelos ad se: Michaelem, Gabrielem, Urielem et Raphaelem, quibus dixit: ite et quaerite nomen ei. Michael versus orientem exiit et stellam, quae Anatole appellatur, vidit, de qua literam A sumpsit et ad deum attulit. Gabriel autem versus occidentem ivit et videns stellam, cui Dysis nomen est, sumpsit de ea literam D et ad deum attulit. Raphael versus septentrionem profectus est, ubi stellam vidit, quae Arctus appellatur, et sumpsit de ea literam A et ad deum

attulit. Uriel denique versus meridiem perrexit, ubi stellam, quae Mesembria dicitur, vidit sumpsitque de ea literam M, quam ad deum attulit. Tunc deus Urielem legere iussit, Uriel vero dixit: Adam appellatus est.

Daß es sich bei vorstehendem Stücke nicht um einen integrierenden Bestandteil des russischen „Gespräches dreier Heiligen“ (Бесѣда трехъ святителей) handelt, in welchem es überliefert ist, sondern um eine Interpolation, die sich in südslawischen Handschriften dieses Gespräches findet, deckte später dann R. Nachtigall im Archiv für slawische Philologie XXIV [1902] 364 ff. auf.

Fast genau denselben Inhalt wie der obige slawische Text weist nun ein in Westeuropa ungemein verbreiteter lateinischer Text auf, welchen ich hier nach einer Handschrift des 10. Jahrhunderts, Nr. 326 des Corpus Christi College zu Cambridge[1] (pag. 135 f.), folgen lasse und mit den Varianten aus Handschriften zu Rom[2], Wien[3], Zürich[4] und Oxford[5] versehe.[6]

[1] Diese Handschrift stammt aus dem alten Chorherrnstift Christ Church zu Canterbury, s. R. James, *The Ancient Libraries of Canterbury and Dover* (Cambridge 1903) S. 21 und 506. Vgl. über die Hs. auch Wanley, *Catalogus* S. 110 und A. Napier, *Old English Glosses* (Anecd. Oxon.) S. XIV.

[2] Ms. Vat. Reg. 846 fol. 106 b, aus dem 9. Jahrhundert, ed. W. Schmitz, *Miscellanea Tironiana*, Leipzig 1896, S. 35 f. Diese Handschrift bietet den Schlußabschnitt über die Namengebung (§ 4) in stark verkürzter Form.

[3] Wien, Hofbiblioth., *Cod. lat.* 1118 fol. 81 b — 82 a, des angehenden 13. Jahrhunderts, ed. J. Haupt, *Zeitschr. f. deutsches Altert.* XXIII 356. Hier fehlt § 4 gänzlich.

[4] Zürich, Stadtbibliothek, C. 101/467 fol. 51 b, aus dem 15. Jahrhundert. Ich verdanke eine Abschrift der Güte des Herrn Stadtbibliothekars H. Escher. Auch hier fehlt § 4.

[5] Ich benutze zwei Handschriften der Bodleiana: (1) Ashmole 1285 fol. 4 a — 4 b des 13. Jahrhunderts (nach Photographie); (2) Rawlinson C. 499 fol. 153 a des 15. Jahrhunderts, ed. C. Horstmann, *Arch. für d. Stud. d. neueren Sprachen* LXXIX 469 f., der Schluß auch bei White-Holt, *Ormulum* (Oxford 1878) II 407 f.

[6] Bei derartigen ans Volkskundliche streifenden Texten repräsentiert nahezu jede Handschrift eine besondere Version. Ich halte daher den

[1] Dic mihi, frater, vnde fuit factus Adam? — Ego dico tibi: de octo partibus fuit fact*us*. Prima pars de limo terrę. Secunda pars de marę. Tertia pars de sole. Quarta pars de nubibus cæli. Quinta pars de uento. — Sexta pars de lapidibus terrę. Septima pars de sp*iritu* *sancto*. Octaua pars de luce mundi.

[2] Si uis exercére, subseq*ui* sententia*m*: Prima pars de limo terrę, inde est caro ei*us*; II^a^ pars de mare, inde est sanguis eius; III^a^ pars de solę, inde *sunt* oculi eius; IIII^a^ pars de nubibus cęli, inde *sunt* cogitationes eius; V^a^ pars de uento, inde est [*pg. 136*] anhela *uel* flatus eius; VI^a^ pars de lapidib<us>

R = Rom, Vat. Reg. 846 (s. IX) f. 106 b.
W = Wien, Hofbibl. 1118 (s. XIII) f. 81 b — 82 a.
A = Oxford, Ashmole 1285 (s. XIII) f. 4 a — 4 b.
O = Oxford, Rawlinson C. 499 (s. XV) f. 153 a.
Z = Zürich, C. 101/467 (s. XV) f. 51 b.

§ 1 (= Z. 1—6) fehlt AOZ, dafür *Corpus ade de octo partibus factum fuit* [*est* O] AO, *Nota computaciones hominis. Deus fecit corpus ade ex octo partibus* Z 1 *Dic mihi* bis *de octo p. f. factus*] *Factus est autem homo primus adam de octo partibus* R, *Adam de octo partibus est creatus* W 2 *prima pars*] *primam partem habens* W || *pars* f. RW 3 *secundam* W || *mari* W || *pars* [1 und 2] f. RW || *tertiam* W || *quarta p.* bis *uento*] *quartam de uento, quintam de nubibus celi* W 4 *pars* [1 und 2] f. RW || *sextam* W 5 *terre* f. RW || *pars* [1 und 2] f. RW || *septima*] *.VII.* W || *octavam* W 6 *huius mundi* W.

§ 2. Z. 7 *Si uis* bis *sententiam*] *Haec est autem eius interpretatio. Unde dicitur* R, f. WAOZ || *prima*] *primo* Z, f. R || *pars* f. RWZ, *pars fuit* A 8 *limo terre*] *terra* W || *inde*] *vnde* O || *est*] *facta est* RZ, f. W || *caro*] *corpus* AO || *eius* f. W || *pars*] *pars dicitur* R, f. WO || *mari* AOWZ || *est*] *factus est* Z, f. W 9 *eius* f. W || *pars*[1]] *autem* R, f. W || *sunt*] *facti sunt* Z, f. W || *eius* f. W || *oculi eius, quae est lucerna corporis* R || *pars*[2] f. RW || Der 4. und 5. Teil sind, wie in § 1, vertauscht in W 10 *celi* f. OW || *sunt*] *factae sunt* RZ || *eius*] *bone et* [*vel* W] *male* [*peruerse* O] AOW, f. R || *pars* f. RW 11 *est*] *factus est* Z, f. RW || *anhela vel*

Versuch, einen kritischen Text herzustellen, hier nur dann aussichtsvoll, wenn ein beträchtlich größeres Überlieferungsmaterial herangezogen werden kann, als mir im vorliegenden Falle zur Verfügung steht. — Über das Verhältnis der Handschriften sei nur bemerkt, daß A und O aus derselben Quelle geflossen sind. Auch W und Z stehen sich nahe.

terrę, inde *sunt* ossa eius; VII^a^ pars de sp*iritu* s*ancto* quę *est* posita in homine; VIII^a^ pars de luce mundi, q*uo*d interpr*ę*tat*ur* Chr*istus*.

[3] Sí de limo terre sup*er*traxerit, erit[que] piger in omni parte. Sí de mare sup*er*texerit, sapiens erit. Sí de sole sup*er*texerit, erit bellus & speciosus. Sí de nubibus cęli sup*er*texerit, erit leuis & luxuriosus. Sí de uento sup*er*texerit, fortit*er* [&] iracundus. Sí de lapidibus t*er*re sup*er*traxerit, erit durus ad parandu*m* & ad curendu*m* & auarus & latro. Sí de

flatus eius] *anhelitus siue halitus et flatus* W, *humor eius et flatus* O, *plenus humoris & anhelitus* A, *flatus eius* Z || *pars* f. RW 12 *terre* f. RWZ || *sunt*] *facta sunt* Z || *eius* f. W || *pars*] *autem* R, f. W 13 *que est posita in homine*] *quia* [*qui* Z] *in homine positus est* [+ *a Deo* R] RZ, *quia positus est in hominem* W, *inde est quod est optimum in homine* A, *que dicitur anima eius* O || *pars* f. RW || *quod*] *que* OW, *quam* Z || *interpretatur*] *appellatur* W 14 *Christus* f. R || Dahinter: *Haec est interpretatio eius. Homo vero, qui de tantis est factus, inde procreatus, non potest aliud nisi de istas* [!] *octo partes; et una et ipsis unumquemque hominem subtrahit* R, *Et nos homines facti sumus de istis partibus. Homo, qui de tantis partibus factus est, non potest quin subtrahat aliquam partem ex ipsis* A, *vnde totum corpus hominis illuminatur. & nos de istis partibus facti sumus. homo de tot partibus factus non potest esse quin trahat aliquam partem vel naturam harum partium* O, *unusquisque homo non potest fieri nisi ex hiis octo partibus* Z.

§ 3. Z. 15 *Si*] *Si enim* R, *primo si habundaverit sibi* [lies *siue*?] Z || *terre* f. WZ || *supertraxerit*] *subtraxerit* A, *traxit* O, *sit* Z || *eritque*] *erit* RAOW, *est* Z || *in omni parte*] *in operis parte* R, *& pondorosus* O, f. W || *p. erit* A 16 *si de mare s., sap. erit* f. Z || *si*¹] *si vero* R || *mari* AOW || *supertexerit*] f. RAOW || *sapiens erit*] *erit sapiens et profundus* [*profusus* WAO (letzteres mit Umstellung der Adj.)] RWAO || *si*²] *si autem* R 17 *supertexerit*] *sit* Z, f. RWAO || *erit*] *autem* Z || *bellus*] *praeclarus* R, *bellicosus* W, *pulcher* AO, f. Z || *et* f. Z || *speciosus*] *formosus* O || *si de nubibus* bis *iracundus*] *si de uento, erit leuis et luxoriosus* W || *celi* f. ROZ || *supertexerit* f. RAO [W], *sit* Z 18 *erit*] *autem* Z || *leuis*] *in omne leuis* R, f. Z || *et* f. Z || *supertexerit*] *sit* Z, f. RAOW 19 *fortiter & iracundus*] *erit velox et subito fortiter iracundus* R, *uelox erit sub pedibus & fortiter iracundus* A, *erit validus membris et bellicosus* O, *autem letus et iracundus* Z, [f. W] || *terre* f. ROWZ || *supertraxerit*] *subtraxerit* R, *sit* Z, f. AOW || *erit*] *autem* Z 20 *durus* f. Z || *ad parandum* [lies *parendum*?] *& ad. curendum*] *ad videndum vel orandum* R, *ad credendum et parendum* W, *ad credendum* O, f. AZ || *et*²] *autem* Z, f. O || *auarus* und

spiritu sancto supertraxerit, erit bellus & speciosus & repletur de diuina scriptura. Sí de luce mundi supertraxerit, erit electus & preclarus.

[4] Cvm factus fuit Adam & non erat nomen eius, uocauit dominus IIII^{or} angelos suos et dixit eis: 'ite, querite nomen istius hominis'. Angelus Michael habiit in oriente et uidit stellam, cuius nomen Anatholim, et tulit inde A et adduxit ante dominum. Angelus Gabriel abiit in occidente & uidit stellam, cuius nomen erat Disscis, & tulit inde D & adduxit ante dominum. Angelus Raphael abiit in aquilone & uidit stellam, cuius nomen erat Archtus, et tulit inde A et adduxit ante dominum. Angelus Uriel abiit in meridiano & uidit stellam, cuius nomen erat Mensebrion, et tulit inde M et adduxit ante [ante] dominum. Et dixit ad Uriel dominus: 'lege litteras'; et dixit Uriel: 'ADAM'. Et dixit dominus: 'sic uocabitur nomen eius.'

---

latro umgestellt und dahinter eingefügt *et luxoriosus* W || *auarus* f. O || *et latro* f. Z 21 *supertraxerit*] *subtraxerit* R, *sit* Z, f. AOW || *erit bellus et speciosus et repletur de diuina scriptura*] *in omni parte secundum regnum Adam* R (hiermit bricht R ab), *erit sapiens vel sacerdos et repletus sciencia* W, *bonus erit super omnia et castus et plenus scriptura diuina* A, *sapiencia diuinitatis repletus et agnoscens mandata dei* O, *autem castus et bonus* Z 22 Der letzte Satz f. R || *supertraxerit*] *sit* Z, f. AOW || *erit*] *autem* Z, hinter *electus* O 23 *et preclarus*] *ad paradisum* W, *in paradisum* Z

Der ganze Abschnitt f. WZ. R bringt ihn später (Fol. 107a) in völlig abweichender Form, über welche weiter unten S. 518 zu vergleichen ist. 24 *Cum* bis *nomen eius*] *Et sciendum quod, cum Adam esset factus ex istis partibus, nondum habuit nomen* A, *Cum fecisset dominus Adam et non habebat nomen* O || *uocauit dominus*] *set deus uocauit* A, *vocauit* O 25 *suos* f. AO || *et dixit*] *dicens* A || *eis* f. AO || *ite* f. AO 26 *hominis istius* O || *angelus* f. O || *orientem* AO || *et* f. AO 27 *cui* O || *nomen erat* AO || *Anatole* A, *Anatalim* O 28 *angelus* f. O || *occidentem* AO || *et* f. AO 29 *cui* O || *Disis* A, *Dolys* O 30 *angelus* f. O || *aquilonem* AO || *et* f. AO 31 *cui* O || *erat* f. A || *Arthon* A, *Archon* O 32 *angelus* f. O || *in*] *ad* A || *meridianum* A, *meridiem* O || *et* f. AO 33 *cui* O || *erat* f. A || *Mesembrion* A, *Membreon* O 34 *dominus ad Urielem* [*Vriel* O] AO 35 *Adam*] *Adam est nomen eius* A || *dixit*] *ait* A, f. O 36 *uocabitur*] *uocetur* AO || Hinter *nomen eius* folgt in A: *vnde versus*

Wer vorstehenden lateinischen Text mit dem eingangs erwähnten slawischen Stücke vergleicht, wird sofort einsehen, daß beide nicht nur inhaltlich nahezu völlig sich decken, sondern auch im Wortlaut so weitgehende Übereinstimmungen aufweisen [1], daß beide auf ein und dieselbe Vorlage zurückgehen müssen. Und wir dürfen wohl annehmen, daß letztere in griechischer Sprache abgefaßt war. [2] Das ergäbe also die ehemalige Existenz eines griechischen Adamtextes, welcher im wesentlichen mit unserem lateinischen Stücke identisch gewesen sein wird. [3]

Anathole, Disis, Arthon, Mesembrion, — omnes
Quatuor hec partes esse feruntur Adam.
Anathole dedit A, Disis D, contulit Arthon
A, Mesembrion M; collige, fiet Adam. *Explicit.*

Die Worte *vnde versus* stehen auch in O; doch sind die Verse dort nicht eingetragen. Das Distichon allein, welches dem Graecismus IX 98 des Evrard von Béthune (um 1200) entstammt, findet sich auch im Harl. Ms. 3362 fol. 7a (ed. Kemble, *Dialogue* S. 194) und Lansdowne 762 (ed. Halliwell, *Reliquiae antiquae* I 288) sowie am Schlusse eines Abschnittes *De nomine Adam* (s. den Abdruck im Anhang I, S. 522) in der Münchener Hdschr. Clm. 4780 fol. 335b (um 1400).

---

[1] Der ganze Schlußabschnitt stimmt sogar wörtlich zusammen.

[2] Zwar meint V. N. Močuljskij, Историко-литературный анализъ стиха ‚о Голубиной книгѣ‘ (Warschau 1887, aus Русскій филолог. Вѣстникъ XVI—XVIII) S. 74 ff. [nach Nachtigall; Močuljskijs Werk selbst war mir unzugänglich], die slawischen Fassungen seien aus lateinischen Quellen geflossen. Indes ist diese Behauptung von R. Nachtigall im *Archiv f. slaw. Philologie* XXIII 22, 37, 51 und XIV 360, 406 entschieden zurückgewiesen worden. Ist es doch auch bereits gelungen, für eine Gruppe der slawischen Frage- und Antwortenbüchlein die griechische Vorlage in den Ἐρωτοαποκρίσεις διάφοροι καὶ ὠφέλιμοι direkt nachzuweisen (*Arch. f. slaw. Phil.* XXIII 63 ff.) und für die übrigen „auf Grund vieler Anhaltspunkte“ sicher wahrscheinlich zu machen. Sogar für die erste Redaktion des ‘Gespräches dreier Heiliger’, welches in manchen Handschriften den Titelzusatz съ толкованіемъ отъ патерика римскаго („mit der Auslegung aus dem römischen Paterikum“) aufweist, läßt sich die griechische Vorlage „so ziemlich zusammenstellen“.

[3] Der slawische Text macht, zum mindesten in seiner ersten Hälfte, durchaus den Eindruck einer unursprünglichen, namentlich stark zusammengestrichenen Redaktion. Daher wird die griechische Quelle beider sicher dem Lateiner näher gestanden haben als dem Slawen.

Fassen wir nun zunächst den Inhalt des ersten Teiles unseres Textes (§ 1—3) ins Auge, welcher von Adams Erschaffung aus acht Teilen handelt, so stoßen wir da auf ein Thema, welches sich das ganze Mittelalter hindurch in Europa der größten Beliebtheit erfreut und in den meisten abendländischen Sprachen in irgendeiner Form einen Niederschlag hinterlassen hat[1], ja sogar heutzutage noch in rumänischen Hochzeitsansprachen unter dem Volke fortlebt.[2] Bei der großen Zahl der so erhaltenen Aufzeichnungen macht sich nun immer mehr das Bedürfnis geltend, Ordnung in die Vielheit zu bringen und durch eine systematische Vergleichung möglichst aller Fassungen das gegenseitige Verhältnis der einzelnen Texte zueinander festzustellen. Ein Anfang dazu soll hier insofern gemacht werden, als ich alle mir erreichbaren Texte kurz auf ihre gegenseitigen Beziehungen untersuchen und zu Gruppen zusammenzuordnen versuchen will. Hauptsächlich sollen aber dabei folgende Fragen im Auge behalten bleiben: (1) ob und inwieweit sich die sämtlichen Fassungen auf eine oder mehrere Urformen zurückführen lassen, (2) wie beschaffen eine etwaige gemeinsame Urform gewesen sein mag, und (3) was sich über den Ursprung und die Entstehung dieser etwaigen Urform aussagen läßt.

Unser vorher abgedruckter lateinischer Text nun stellt diejenige Form des Adamtextes dar, welche sowohl in West- wie in Osteuropa die weiteste Verbreitung gefunden hat. Denn diese Version — nennen wir sie *A* — liegt nicht nur der oben herbeigezogenen südslawischen Interpolation des russischen 'Gespräches dreier Heiligen' zugrunde, sondern auch, trotz aller Abweichungen[3] im einzelnen, den entsprechen-

[1] Man vergleiche die trotz Boltes reichen Nachträgen keineswegs vollständigen Zusammenstellungen bei R. Köhler, *Adams Erschaffung aus acht Teilen = Kleinere Schriften* II (1900) 1—7.

[2] Näheres weiter unten S. 486 Anm. 3 und S. 527 ff.

[3] Die erste Redaktion dieser Adamsfragen (s. die folgende Anmerkung) nennt zwar als die acht Bestandteile des Menschen Erde,

den Abschnitten der beiden Redaktionen der s. g. slawischen 'Adamsfragen' (I Nr. 11 f. und II Nr. 4), welche R. Nachtigall im Archiv für slawische Philologie XXIV (1902) 325 und 333 herausgegeben hat. [1] Auf der anderen Seite gehen auf sie auch die meisten westeuropäischen Versionen zurück, nämlich:

Meer, Sonne, Wolke, Wind, Stein, Heiliger Geist und Licht der Welt, führt aber keine Entsprechungen dazu am menschlichen Körper an; nur welche Charaktereigenschaften daraus entspringen, wird gesagt. — Stärker weicht die zweite Redaktion ab. Bei ihr lauten die acht Gleichungen: 1. Körper = Erde, 2. Knochen = Stein, 3. Blut = Tau und Sonne [— ist hier vor Sonne etwas ausgefallen? etwa Schönheit, wie im Rumänischen: *sângele din rouă, frumusețele din soare,* 'Blut aus dem Tau, Schönheit aus der Sonne'? —], 4. Atem = Wind, 5. Seele = Hl. Geist, 6. Verstand = Wolken, 7. Augen = Meer, 8. Gedanken = Schnelligkeit der Engel. Vgl. hierzu S. 486 Anm. 3 und S. 490 Anm. 1.

[1] Alle Handschriften nebeneinander abgedruckt: *Archiv f. slaw. Phil.* XXIII (1901) 81—83. — Auch die südslawische Version, welche K. Radčenko, *Zur Literatur der 'Fragen und Antworten'* im *Arch. f. slaw. Phil.* XXV (1903) 614 veröffentlicht hat, mag hierher gehören; doch ist der Text so verderbt, daß sich dies nicht mit Sicherheit sagen läßt. — Sicher ist wohl hierher zu stellen die Reihe in einem russischen dualistisch-kosmogonischen Text des 16. Jahrhunderts, *„Von dem Tiberias-Meere"* betitelt (ed. E. Barsov, Чтенія въ Импер. обществѣ Исторіи и древностей, Moskau 1886; unsere Stelle deutsch bei V. Jagić, *Denkschr. d. Wiener Ak.* XLII 44 f.). Hier haben wir allerdings nur sieben Gleichungen (wie auch sonst oft: s. S. 503 Anm. 1), dadurch, daß die beiden letzten Glieder der obigen Normalreihe ersetzt sind durch die neue Gleichung: „Die Wärme [machte Gott] aus Feuer." Diese letztere stammt nun aus einem anderen, weitverbreiteten (griechischen) System, nämlich der bekannten Herleitung des Menschenkörpers aus den vier Elementen, wobei, wie z. B. auch in der s. g. kommentierten russischen Palaea, das Feuer mit der Wärme, die Luft mit der Kälte, die Erde mit der Trockenheit und das Wasser mit der Flüssigkeit des Körpers zusammengebracht wird. Eine Vermischung des Vierelementesystems mit dem unsrigen aus sieben bzw. acht Teilen finden wir oft: z. B. auch auf einer Zeichnung des 12. Jahrhunderts (F. Piper, *Mythologie und Symbolik der christlichen Kunst* I 2, S. 470), wo einerseits Feuer mit Wärme und Wasser mit Feuchtigkeit, anderseits Luft mit dem Odem und Erde mit dem Leib in Parallele gestellt sind. S. auch S. 496 Anm. 3. — Ein Gleiches gilt von einem slawischen Texte des 15. Jahrhunderts bei Pypin, Очеркъ S. 30 (s. die engl. Übersetzung weiter unten auf S. 508 Anm. 1), wo wir neben Erde = Körper, Meer =

(1) die sehr wörtliche mittelirische Prosaübersetzung, welche uns in einer Londoner Handschrift Additional 4783 fol. 7, des 13. oder 14. Jahrhunderts[1], erhalten ist.[2].

(2) Die ebenfalls ganz wörtliche altfranzösische Version in Handschriften wie Rouen A 454 (Ende 12. Jh.)[3], Paris B. N. fr. 7044 (15. Jh.)[4] u. a.

(3) Die sehr ausführliche flämische Versbearbeitung in einer Handschrift der Wiener Hofbibliothek (Nr. 2818) des 15. Jahrhunderts.[5]

(4) Die durch Weglassung von *lux mundi* auf sieben Bestandteile reduzierte Fassung des weitverbreiteten volkssprachlichen 'Dialogs zwischen Kaiser Hadrian und dem klugen Kinde

Blut, Sonne = Augen, Wolken = Gedanken, Stein = Knochen, Wind = Odem und Gottesgeist = Menschengeist die fremde Gleichung 'Feuer = Fruchtbarkeit' antreffen.

[1] So nach freundlicher brieflicher Mitteilung von F. Warner. Der Herausgeber, Wh. Stokes, schweigt über das Alter der Handschrift.

[2] Ed. W[hitley] S[tokes], *Three Irish Glossaries* (London 1862) S. XL f., daraus wiederholt in greulich entstellter Form bei R. Köhler, *Kl. Schr.* II 3. — Das hier überlieferte, aber sonst anscheinend unbekannte *enaidh* in *Ma⟨d⟩hi in muir budh enaidh* (Z. 25) übersetzt Stokes versuchsweise mit '*changeful*'. Das lateinische *si de mare, sapiens erit* lehrt aber, daß *enaidh* in *ecnaidh* (neuir. *eagnach*) 'weise' zu bessern ist.

[3] Der Anfang bei P. Meyer, *Bulletin de la société des anciens textes Français, 9e année* (Paris 1883) S. 96.

[4] Ed. (arg verstümmelt) von Paulin Paris, *Les manuscrits François* IV 207 f., der Anfang besser bei H. Gaidoz, *Revue Celtique* I (1870—1872) 262. Vgl. auch Gröber, *Grundriß der romanischen Philologie* II 1, 987. — Wenn in beiden französischen Handschriften ein 'Methodius' als Verfasser genannt wird, so ist damit (trotz Köhlers und Gröbers gegenteiliger Meinung) kein anderer als der syrische Bischof Methodius aus Patara gemeint, dessen im Mittelalter weitverbreitete *Revelationes* den Anlaß gaben, daß ihm allerhand Apokryphik und namentlich Apokalyptik zugeschrieben wurde, z. B. die vier slawischen Texte des Слово Меѳодіа Патарскаго bei Tichonravov, *Pamjatniki* II 213 ff. (vgl. V. Istrin, Откровеніе Меѳодія Патарскаго, Moskau 1897). Anderes siehe bei Krumbacher, *Byzantin. Lit.*[2] S. 628 f. und Jiriček, *Gesch. der Bulgaren* (Prag 1876) S. 439.

[5] S. den Abdruck dieser Version weiter unten auf S. 523—527.

Epitus', welcher auf Grund lateinischer Quellen ursprünglich in provenzalischer Sprache abgefaßt, früh Bearbeitungen in katalanischer, kastilianischer, französischer und englischer Sprache erfahren hat, welch letztere ihrerseits wiederum portugiesischen und kymrischen Übersetzungen zugrunde liegen.[1]

(5) Die ebenso nur sieben Teile anführende mittelenglische Prosanotiz der Oxforder Handschrift Rawlinson C. 814 (fol. 87 b), des 15. Jahrhunderts,[2] und endlich

(6) Zwei rumänische[3] Versionen des 19. Jahrhunderts, welche indes beide aus slawischen Vorlagen übersetzt zu sein scheinen.[4]

---

[1] S. hierüber die trefflichen Auseinandersetzungen in Walter Suchiers Habilitationsschrift, *Das provenzalische Gespräch des Kaisers Hadrian mit dem klugen Kinde Epitus* (Marburg 1906). — Der uns angehende Abschnitt daraus über Adams Erschaffung findet sich gedruckt: (a) in provenzalischer Sprache — von Inkunabeln und Volksbüchern abgesehen — aus einer Pariser Handschrift des beginnenden 14. Jahrhunderts bei Bartsch, *Germania* IV (1859) 314, teilweise (besser) bei A. Pagès in *Études romanes dédiées à Gaston Paris* (Paris 1891) S. 186; (b) katalanisch (Hs. Ende 14. Jh.) bei A. Pagès a. a. O. S. 186; (c) mittelenglisch (älteste Hs. um 1375) bei H. Gruber, *Zu dem me. Dialog 'Ipotis'* (Berlin 1887) S. 12, V. 165—217; (d) kymrisch (Hs. von 1346) bei Jones & Rhŷs, *The Elucidarium and other Tracts in Welsh* (Anecdota Oxoniensia IV 6), Oxford 1894, S. 130f.

[2] Abgedruckt im Anhang weiter unten S. 527.

[3] Nämlich: (a) in einem handschriftlichen Frage- und Antwortbüchlein *(Intrebărĭ şi răspunsurĭ)* vom Jahre 1809; (b) die heute noch bei rumänischen Hochzeiten vorgetragene Fassung, welche in der Zeitschrift *Convorbirĭ literare* XIV (Iaşĭ 1880) S. 293 b veröffentlicht ist. Beide Versionen sind abgedruckt in dem trefflichen (in Deutschland leider zu wenig benutzten) Buche von M. Gaster, *Literatura populară română* (Bucarest 1883) S. 268f., und hieraus wiederholt mit deutscher Übersetzung in unserem Anhange auf S. 527ff. Man vergleiche auch M. Gaster, *Ilchester Lectures on Greeko-Slavonic Literature and its Relation to the Folk-Lore of Europe during the Middle Ages* (London 1887) S. 30 und derselbe in Gröbers *Grundriß der roman. Philologie* II 3 (Straßburg 1901) S. 397.

[4] Für die ältere Version vermag ich dies nicht direkt zu beweisen. Die jüngere Fassung der Hochzeitsansprachen indessen hat so starke Berührungspunkte mit der zweiten Redaktion der südslawischen Adams-

Wollen wir nun die verschiedenen Textgruppen miteinander vergleichen, so wird es sich empfehlen, unsere Aufmerksamkeit in erster Linie jedesmal darauf zu richten, welche kosmischen Bestandteile als Grundlage des menschlichen Körpers angegeben werden und welche Teile des menschlichen Körpers ihnen entsprechen sollen. Für unsere Gruppe *A* ergeben sich dann folgende Bestandteile und Entsprechungen als charakteristisch:

1. Erde = Fleisch
2. Meer = Blut
3. Sonne = Augen
4. Wolken = Gedanken[1]
5. Wind = Atem
6. Steine = Knochen
7. Hl. Geist[2] = menschlicher Geist (später: Seele[3])
8. *lux mundi* (ohne Entsprechung).

Dieser Textgruppe nahe steht eine andere *B*, welche durch das ursprünglich griechisch abgefaßte, aber nur noch in slawischer Übersetzung erhaltene Henochbuch, den s. g. 'slawischen

---

fragen (s. oben S. 484 Anm. 1), daß beide auf dieselbe Quelle zurückgehen müssen. Vor allem stimmen beide in den sonst nicht nachweisbaren Gleichungen 'Meer = Augen' und 'Engelschnelligkeit = Gedanken' überein. Über eine Diskrepanz, die möglicherweise aus mangelhafter Überlieferung des slawischen Textes sich erklärt, s. oben S. 483 Anm. 3. Jede der rumänischen Fassungen enthält eine mir sonst nicht begegnete Sondergleichung, die eine 'Mond = Verstand', die andere 'Dreieinigkeit = Macht'.

[1] D. i. der νοῦς γήϊνος.

[2] D. h. ursprünglich wohl das πνεῦμα θεῖον; vgl. Philo, *Opif. mundi* § 46 (ed. Cohn I 46), s. weiter unten S. 500.

[3] Die westeuropäischen volkssprachlichen Versionen setzen sämtlich die jüngere Lesart *anima* statt *spiritus* voraus. Allerdings überliefert der irische Text ein *anmain,* 'Aufschub'; aber dies gibt keinen Sinn und ist klärlich mit Stokes in *a anam,* 'seine Seele', zu bessern. Diese Substitution von *anima* für *spiritus* muß in einem Kreise entstanden sein, welchem die Philonische Unterscheidung einer höheren und niederen Seele nicht geläufig war, — eine Unterscheidung, welche noch lange im Mittel-

Henoch', repräsentiert wird.[1] Da wir gerade auf diese Version mehrfach noch zurückkommen müssen, sei der Wortlaut der Stelle hier in deutscher Übersetzung[2] angeführt:

„(8) Am sechsten Tage befahl ich meiner Weisheit[3], den Menschen zu machen aus sieben Bestandteilen: erstens sein Fleisch von der Erde, zweitens sein Blut vom Tau, drittens seine Augen von der Sonne, viertens seine Knochen von

---

alter bekannt war und sich z. B. in dem Schlettstädter Frage- und Antwortbüchlein des 7. Jhs. und dem damit identischen vatikanischen des 9. Jhs. (letzteres ed. W. Schmitz, *Miscellanea Tironiana* 36, 8: *corpus et anima et spiritus* = Schlettstadt Nr. 1093, fol. 73a) sowie bei Honorius Augustodunensis (Migne CLXXII 125: *superior quidam spiritus appellatur, inferior anima*) noch deutlich ausgesprochen findet.

[1] Dasselbe ist uns in zwei stark voneinander abweichenden Rezensionen überliefert: erstens in einer ausführlicheren russischen, welche sowohl in einer südrussischen Sammelhandschrift vom Jahre 1679 (ed. A. Popov, Библіографическій матеріалы IV, Moskau 1880, S. 89—139) wie in einer bulgarisierten Handschrift des 16. Jahrhunderts zu Belgrad sich findet; zweitens in einer stark gekürzten Fassung, welche in drei Handschriften erhalten und nach einer serbischen Handschrift des 16. Jahrhunderts von St. Novaković in der Zeitschrift *Starine* XVI 70—81 (Agram 1884) veröffentlicht ist. Fragmente aus anderen, z. T. älteren Handschriften haben herausgegeben A. N. Pypin, Памятники старинной русской литературы III (Petersburg 1862) und N. S. Tichonravov, Памятники отреченной русской литературы (Petersburg 1863) I 19—23. Vgl. die Literatur darüber in G. Beers Artikel in Herzogs *Realenzyklopädie für protest. Theologie* XVI³ (1905) S. 240. — Die uns angehende Stelle über Adams Erschaffung und Namengebung fehlt leider in der Novakovićschen Fassung. (Das von Bonwetsch S. 29 als Henochfragment in Anspruch genommene Textstück bei Tichonravov II 448 [Frage 8] gehört vielmehr zu den s. g. Adamfragen zweiter Redaktion [s. *Arch. f. slaw. Phil.* XXIV 333]; doch vgl. S. 489, Anm. 3.)

[2] Im wesentlichen nach der Übersetzung von N. Bonwetsch, *Das slawische Henochbuch*, Berlin 1896, S. 29 (in Abhandlungen d. K. Gesellschaft d. Wiss. zu Göttingen); doch unter Heranziehung der englischen Übersetzung von W. R. Morfill in *The Book of the Secrets of Enoch*, ed. R. H. Charles (Oxford 1896) S. 39 ff.

[3] Wegen dieser Hypostasierung der Weisheit (λόγος) vgl. Zeller, *Philosophie d. Griechen* ⁴III 2, 292 ff. und E. Bischoff, *Babylonisch-Astrales im Weltbilde des Thalmud und Midrasch* (Leipzig 1907) S. 3 ff.

Stein[1], fünftens seinen Verstand[2] von der Schnelligkeit der Engel und von der Wolke[3], sechstens seine Adern[4] und Haare von dem Gras der Erde, siebentens seine Seele[5] (Geist) von meinem Geiste und dem Winde."[6]

„(9) Und ich gab ihm sieben Naturen (Eigenschaften): das Gehör zu dem Fleische, das Gesicht dem Auge, den Geruch dem Atem[7], das Gefühl[8] den Adern[9], den Geschmack dem Blute, die Knochen dem Ertragen[10], dem Verstande[11] die Süßigkeit." — — — —

„(13) Und ich setzte ihm einen Namen von vier Bestandteilen[12]: vom Osten, vom Westen, vom Süden, vom Norden. (14) Und ich setzte ihm vier bestimmte Sterne, und ich nannte ihm den Namen Adam." (Kap. XXX 8—9, 13—14.)

Wie ich eben in einer Anmerkung bereits angedeutet habe, muß der Schluß von Satz 8 verderbt sein; denn das überlieferte 'seine Seele von meinem Geiste und von dem Winde' gibt keinen rechten Sinn. Einen willkommenen

---

[1] Bonwetsch übersetzt: „von Stein"; Morfill: *„from the stones"*.

[2] Bonwetsch: „seinen Verstand"; Morfill: *„his thoughts"*.

[3] Bonwetsch: „von der Wolke"; Morfill: *„the clouds"*. — „Von der Schnelligkeit der Engel und" ist offenbar ein späterer Zusatz [— obgleich er sich auch in den Adamfragen zweiter Redaktion, *Arch. f. slaw. Phil.* XXIV 333, vorfindet —] und dementsprechend die Stelle ursprünglich zu lesen: „seine Gedanken von den Wolken".

[4] Bonwetsch: „Sehnen"; Morfill: *„veins"*.

[5] Bonwetsch: „Seele"; Morfill: *„spirit"*. Im Slawischen stehen hier zwei verschiedene (etymologisch zusammenhängende) Ausdrücke, *duša* und *duch*, welche sich aber beide mit „Geist" übersetzen lassen.

[6] Lies: „und Atem von dem Winde"; s. die weiter unten folgenden Ausführungen.

[7] Bonwetsch (wohl versehentlich): „den Geruch des Atems"; Morfill: *„smell to the perception"*.

[8] Bonwetsch: „Berührung (Empfindung)"; Morfill: *„touch"*.

[9] Bonwetsch: „Sehnen"; Morfill: *„veins"*.

[10] Ursprünglich wohl zu lesen: „den Knochen das Ertragen (Festigkeit)", s. die Ausführungen auf S. 507f.

[11] Bonwetsch: „dem Verstande"; Morfill: *„for thought"*.

[12] Morfill: *„from the four substances"*.

Fingerzeig zur Besserung dieser Stelle erhalten wir aber durch den Text der s. g. Adamfragen zweiter Redaktion[1], wo es übereinstimmend in allen drei vom Herausgeber herangezogenen Handschriften heißt: „seinen Atem vom Winde, und seine Seele vom Göttlichen Geist“. Wir werden daher auch im Henochtexte lesen dürfen: „seine Seele von meinem Geiste, und seinen Atem von dem Winde“.[2] Und daß tatsächlich der 'Atem' im ursprünglichen Texte des Henochbuches gestanden hat, wird uns bestätigt, dadurch daß selbst der überlieferte Text gleich darauf im folgenden Satze (XXX 9) den 'Atem' ausdrücklich anführt, — allerdings unter Auslassung des 'Geistes'. Nach dieser Korrektur hätten wir nun auch hier, nicht, wie der Vulgatatext des Henochbuches will, sieben, sondern acht Bestandteile anzusetzen. Es sind dies die folgenden:

1. Erde = Fleisch
2. Tau = Blut
3. Sonne = Augen
4. Steine = Knochen
5. Wolken = Gedanken
6. **Gras = Adern und Haare**
7. Wind = Atem
8. (göttlicher) Geist = (menschlicher) Geist.

---

[1] Ed. R. Nachtigall im *Archiv f. slaw. Phil.* XXIV (1902) 338. Die in Betracht kommende Frage Nr. 4 lautet in Übersetzung: „Woraus ist Adam erschaffen? Aus sieben Teilen: 1. sein Fleisch aus Erde, 2. seine Knochen aus Steinen, 3. sein Blut aus Tau und aus Sonne *[ist mit 6. zu vertauschen]*, 4. sein Atem aus Wind, seine Seele aus göttlichem Geist, 5. *[sic!]* sein Verstand aus Wolken, 6. seine Augen aus Meer *[mit 'Sonne' unter 3. zu vertauschen]*, 7. seine Gedanken aus der Schnelligkeit der Engel.“ (In Wahrheit sind also acht Bestandteile aufgeführt.)

[2] Allerdings will Prof. Sokolov (nach Charles-Morfill) in seinem anscheinend noch unveröffentlichten kritischen Henochtexte jenen Zusatz „und vom Winde“ zur sechsten Gleichung ziehen (also: „seine Adern und Haare vom Gras der Erde und vom Winde“). Hiergegen sprechen aber die zahlreichen anderen Versionen unseres Adamtextes, welche sämtlich den Wind und den Atem (d. i. die niedere Seele) zusammenbringen.

Charakteristisch für diesen Text ist die Gleichung 'Adern und Haare = Gras' sowie das gänzliche Fehlen des Bestandteiles *lux mundi*, während umgekehrt gerade die Nennung von *lux mundi* und das Fehlen der ersteren Gleichung als Unterscheidungsmerkmal der Gruppe *A* zu gelten hat. Schon hier sei außerdem darauf aufmerksam gemacht, daß die Fassung des Henochbuches jeglichen spezifisch christlichen Elementes ermangelt.

Eine Art Kontamination dieser Form *B* mit *A* scheint vorzuliegen in dem spätmittelhochdeutschen Text einer v. Lindenau-Zachschen Handschrift zu Altenburg[1], die wir als Version *C* bezeichnen wollen. Wir finden hier alle den Gruppen *A* und *B* gemeinsamen Gleichungen, mit Ausnahme von 'Gottesgeist = Menschengeist', welche ausgelassen ist. Dafür erscheint aber sowohl die für *B* charakteristische Gleichung 6, — und zwar in der beachtenswerten Form '*von der kreitter wurczen sein oderen*' (also 'Kräuterwurzeln = Adern')[2]—, als auch anderseits das *A* charakterisierende *lux mundi* —, nämlich in der Umformung 'Tag'. Man könnte also sagen, daß hier entweder eine Fassung von *A* nach *B* oder umgekehrt eine Fassung von *B* nach *A* interpoliert sei.

Eine vierte Gruppe *D* endlich wird gebildet durch einen altostfriesischen Text[3] der 1. Emsiger Handschrift des 15. Jahrhunderts und eine Interpolation[4] in der um 1063 verfaßten

[1] Ed. E. Hase, *Ein Kalender nebst Arzneibuch aus dem 14. oder 15. Jahrhundert* im *Correspondensblatt des Gesammt-Vereins der deutschen Geschichts- und Altertumsvereine* XIX (Altenburg 1871) S. 3.

[2] Charles hat im Henochbuche statt des überlieferten „Adern und Haare" mit Berufung auf Philo vielmehr „Nägel und Haare" lesen wollen. Möglich, daß dies die Urlesung war. Aber obiger deutscher Text scheint doch dafür zu sprechen, daß es bereits eine griechische Version mit der Lesart „Adern" gegeben hat.

[3] Ed. v. Richthofen, *Friesische Rechtsquellen* (Berlin 1840) S. 211; jetzt am bequemsten bei W. Heuser, *Altfriesisches Lesebuch* (Heidelberg 1903) S. 87 f. Vgl. dazu Siebs, *Zeitschr. f. deutsche Phil.* XXIX 398 ff.

[4] Müllenhoff und Scherer, *Denkmäler deutscher Poesie und Prosa*, Berlin [3]1892, I 79 f.; vgl. dazu II 171 (ausführlicher in der ersten Auflage S. 342—346).

altdeutschen Dichtung 'Ezzos Gesang von den Wundern Christi' III 9—24. Diese Gruppe weist einen merkwürdig kompositen Charakter auf, wie folgende Tabelle lehrt:

Altfriesisch:	Ezzo:
1. Stein = Knochen	3. Stein = Knochen
2. Erde = Fleisch	1. Erde = Fleisch
3. Wasser = Blut	6. Meer = Blut
4. Wind = Herz [1]	— — — —
5. Wolken = Gedanken	7. Wolken = Verstand
6. Tau = Schweiß	2. Tau = Schweiß
7. Gras = Haare	{ 5. Gras = Haare [3] 4. Wurzen = Adern [3]
8. Sonne = Augen	8. Sonne = Augen
[9.] Hl. Geist (ohne Entsprechung) [2]	[9.] Gottes Odem (ohne Entsprechung).

Wie man sieht, steht diese Gruppe der Fassung *B* näher als der von *A*; denn die aus Ezzo und dem Altfriesischen zu erschließende Urform von *D* muß alle acht Gleichungen von *B* enthalten haben; nur dazu noch als neunte eine ganz neue Gleichung 'Tau = Schweiß', die uns bisher nirgendwo begegnet ist. Wir werden dieselbe Gleichung sogleich als Charakteristikum einer fünften Gruppe *E* kennen lernen. Und so ergibt sich die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit, daß *D* nichts weiter als eine aus *E*

---

[1] Soll heißen 'niedere Seele' oder 'Atem'. (Auch in der sehr verderbten südslawischen Version, welche Radčenko im *Arch. f. slaw. Phil.* XXV 614 gedruckt hat, heißt es: *v srdce ot kamene,* 'zweitens das Herz aus Stein', aber dies wird kaum mit dem altfriesischen Texte irgendwie etwas zu tun haben.)

[2] Um die Achtzahl zu wahren, stellt der Altfriese den Geist Gottes außerhalb: *and tha blerem on thene helga om,* 'und da blies er ihm den heiligen Odem ein'.

[3] Die Gleichungen 'Gras = Haare' und 'Wurzeln = Adern' gehen offenbar auf eine Gleichung zurück, 'Haare + Adern = Pflanzen', wie wir sie so im slawischen Henoch (Gruppe B) sowie ähnlich bei Philo (s. unten S. 502) finden.

interpolierte Form von *B* ist[1], wobei der 'Geist Gottes', um die Achtzahl nicht zu überschreiten, aus der Reihe der eigentlichen Bestandteile des menschlichen Körpers herausgerückt war.[2]

Während die vier bisher betrachteten Gruppen sich nur durch je eine Sondergleichung unterschieden, hebt sich eine fünfte Gruppe *E* stark von den früheren ab. Sie enthält mindestens drei in keinem der bisherigen Texte gefundene neue Gleichungen. Diese Form *E* ist vertreten durch drei lateinische und zwei altenglische (d. h. angelsächsische) Texte. Die beiden altenglischen Fassungen[3] fallen aber mit einem

[1] Da *B*, wie wir S. 510 sehen werden, sich in diesem Teile mit der gemeinsamen Urform (α) aller Fassungen unseres Textes so ziemlich deckt, so könnte man *D* natürlich auch direkt aus α durch Interpolation entstanden sein lassen.

[2] Fünf der in *B*, *C* und *D* belegten Gleichungen — wir werden später sehen, daß sie auch der *A*, *B*, *C* und *D* zugrunde liegenden Urform α angehört haben müssen —, nämlich Erde = Fleisch, Meer = Schweiß (oder Blut), Berg = Bein, Wolken = Gehirn, Baum = Haare, werden bei der Weltschöpfung in der eddischen Grímnismál Str. 40 genannt; vier der obigen (nach Auslassung von 'Baum = Haar') auch in der Vafþrúðnismál Str. 21. Es hat sich ein heftiger Streit darüber entsponnen, ob die eddische Darstellung aus einer volkstümlichen autochthonen urgermanischen Kosmogonie geschöpft ist — so Grimm und neuerdings noch Koegel, Chantepie de la Saussaye, R. M. Meyer, Schütte, Joh. Wendland u. a. —, oder ob sie gelehrte Entlehnung aus unserem Adamapokryph ist (so namentlich E. H. Meyer). Andere, wie Mogk und Golther, haben den Mittelweg eingeschlagen, daß sie von gelehrter Einwirkung sprechen. In der Tat, angesichts der großen Verbreitung, welche unser Adamtext im ganzen Mittelalter besaß, und angesichts der immerhin weitgehenden Übereinstimmung in Einzelheiten scheint mir trotz R. M. Meyers scharfsinnigen Einspruches (*Zeitschr. f. deutsches Altert.* XXXVIII 1—8) die Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen, daß der Kopist jener Eddastellen unseren Adamtext gekannt und in die ihm vorliegende germanische Kosmogonie, von der etwa die Str. 16 der Vǫluspǫ́ einen ursprünglicheren Niederschlag bewahrt haben mag, einzelne Elemente der Adamsage eingemischt habe; vgl. auch Detter-Heinzels *Edda* (Leipzig 1903) Bd. II S. 159 f. u. 187 f., auch S. 27.

[3] Nämlich: (a) die altnordhumbrische Glosse (um 1000) zum Durhamer Ritual, ed. J. Stevenson, *Rituale ecclesiae Dunelmensis* (London 1840) S. 192; (b) in dem südenglischen Gesprächsbüchlein „Salomon und

der lateinischen Texte, dem des Durhamer Rituals[1], zusammen, indem die eine, im nordhumbrischen Dialekt abgefaßte, als Interlinearglosse des Rituals auftritt, die andere, in südenglischer Mundart, eine wörtliche Übersetzung[2] desselben lateinischen Textes darstellt. Die eben genannten drei Texte reduzieren sich also auf die eine Durhamer Version.

Auch die beiden anderen lateinischen Texte stehen zueinander in engen Beziehungen, ja gehen jedenfalls — trotz zweier Abweichungen — auf ein und dieselbe Vorlage zurück. Denn nicht nur der für uns in Frage stehende kleine Textabschnitt, sondern die ganze Umgebung, das Gesprächsbüchlein, als dessen Bestandteil sie überliefert sind, stimmt so genau überein, daß wir hier von zwei Handschriften desselben Werkes reden dürfen.[3] Da die Schlettstädter Fassung bisher nur un-

---

Saturn" (11. Jahrhundert), ed. J. M. Kemble, *The Dialogue of Salomon and Saturnus* (London 1848) S. 180 und (z. T. in engerem Anschluß an die Handschrift) bei B. Thorpe, *Analecta Anglo-Saxonica* (London 1848) S. 110; vgl. die wichtigen Besserungen dazu in Wülkers *Altenglischem Lesebuch* (Halle 1879) II 304. — Natürlich findet sich dieselbe Fassung auch in den mittelenglischen Erneuerungen unseres altenglischen Gespräches, welche unter dem Namen „Questiones bytwene the Maister of Oxenford and his Clerk" läuft und in zwei Handschriften des 15. Jahrhunderts, Harleian 1304 (ed. Horstmann, *Engl. Stud.* VIII 285) und Lansdowne 762 (ed. Wülker, *Lesebuch* II 191 u. a. m.), erhalten ist. — Unser altenglischer Dialog sowie seine mittelenglische Erneuerung enthält auch die Ableitung von Adams Namen aus den vier Himmelsgegenden (letztere allerdings in sehr verstümmelter Form). Wenn die Namengebung im altenglischen Texte der Erschaffung aus acht Teilen vorangeht, in der mittelenglischen Fassung aber folgt, so hat auch hier, wie in einem anderen Punkte (s. *Engl. Stud.* XXIII 434, Anm. 3), der mittelenglische Text das Ursprünglichere bewahrt.

[1] Überliefert als Buchfüllsel in dem um 970 geschriebenen Durhamer Ritual, ed. J. Stevenson, a. a. O. S. 192.

[2] R. Köhler, *Klein. Schriften* II 2 glaubte eine Abweichung konstatieren zu müssen. Diese fällt aber weg, seit Wülker (*Altengl. Lesebuch* II 304) aufgedeckt, daß das sinnstörende *se fæt* (bei Kemble und Thorpe) für *sefa* 'Seele' verlesen ist.

[3] Es handelt sich hier um ein lateinisches Gesprächsbüchlein des 6. Jahrhunderts, welches uns vorliegt: (a) in der Schlettstädter Hand-

vollständig[1] veröffentlicht ist, lasse ich sie hier nach der Handschrift folgen und stelle ihr den Wortlaut der anderen (römischen) Handschrift zum Vergleich gegenüber:

Schlettstadt Nr. 1093, fol. 74 b.

In*cipit* de sep*tem*[2] ponderibus unde factus es [!] Adam, fides [*l.* id est,] Pondus limis, quia de limo factus est; pondus maris: inde sunt lacrime salse; pondus ignis: inde sunt alita caldas[3]; pondus uenti: inde est flatus frigitus; pondus rux [*d. i.* roris]: inde sudor humano corpore; pondus floris: inde est uarietas oculorum; pondus feni: inde est diuersitas capillorum; pondus nuuium: inde est stauilitas[4] in mente.

Rom, Vat. Reg. 846, fol. 106 b.

De octo póndera factus est. Pondus lime: inde facta est karo; pondus maris: inde salsi erunt lacrime; pondus ignis: inde anela calida[3]; pondus venti: inde frigida; pondus solis: inde varietas oculorum; pondus lunae: inde diversitas capillarum; pondus nubium: inde est stabilitas[4] mentium; pondus rori: inde sudor.

Wie wir sehen, stimmen beide Handschriften materiell fast gänzlich überein. Jedoch liest die jüngere, römische Handschrift *solis* statt *floris* und ebenso *lunae* statt *feni*. In beiden Fällen wird doch wohl die Lesart der älteren Handschrift zu Recht bestehen. Denn einmal stimmt dazu die sonst klärlich weiter abstehende Durhamer Fassung. Und zweitens ist die Herleitung der Haare vom 'Heu' (bzw. 'Gras') eine

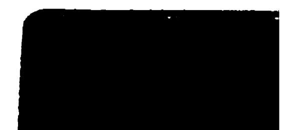
schrift Nr. 1093 (fol. 74b) des 7. Jahrhunderts, teilweise ed. E. Wölfflin-Troll in *Monatsberichte der K. preuß. Akademie d. Wiss. zu Berlin,* 1873, S. 115, vollständig von mir zu drucken in den *Romanischen Forschungen* 1909; (b) im *Cod. Vat. Reg.* 846 (fol. 106b) des 9. Jahrhunderts, ed. W. Schmitz, *Miscellanea Tironiana* (Leipzig 1896) S. 35.

[1] Bei Wölfflin (s. Anm. 4) fehlt der Schluß.

[2] Gleichwohl werden im folgenden acht, nicht sieben Teile angegeben.

[3] Wohl entsprechend dem *πνεῦμα θερμόν* der älteren griechischen Philosophen.

[4] Ursprünglich ist jedenfalls *instabilitas* zu lesen, wie die Überlieferung im Durhamer Ritual tatsächlich lautet.



auch sonst häufige und an sich leicht begreifliche Verbindung, während die Gleichung 'Mond = Haar' in unserem Zusammenhange sonst nicht vorkommt. Die andere Gleichung 'Sonne = Augen' ist uns allerdings ein alter Bekannter, den wir bei allen anderen Fassungen bisher vorfanden. Und so mag tatsächlich *solis* das Ursprünglichere und *floris* daraus verderbt sein. Anderseits könnte man gerade die große Verbreitung der Gleichung 'Sonne = Augen' als Grund dafür anführen, daß ein späterer Schreiber ein ursprüngliches *floris* in *solis* geändert habe, wofür auch jenes *floris* des Durhamer Textes sowie die sonst hervortretende größere Zuverlässigkeit der Schlettstädter Handschrift unterstützend herangezogen werden könnte. Immerhin bleibt die Sache ungewiß. Und so werden wir am besten tun, es unentschieden zu lassen, ob die römische Fassung vielleicht in diesem einen Punkte eine ältere Zwischenstufe bewahrt hat, und uns nur an die beiden fortgeschrittenen Lesungen der Durhamer und der Schlettstädter Version halten, die wir also speziell unter *E* verstehen wollen. Das Verhältnis beider Texte läßt folgende Gegenüberstellung erkennen:

Durham:		Schlettstadt:	
1. Erde	= Fleisch	1. Erde (ohne Entsprechung)	
2. Feuer	= Blut	3. Feuer	= warmer Atem[3]
3. Salzflut	= Tränen	2. Meer	= Tränen
4. Tau	= Schweiß[1]	5. Tau	= Schweiß
5. Blumen	= Augen	6. Blumen	= Augen
6. Wolken	= Verstand	8. Wolken	= Verstand
7. Wind	= Atem	4. Wind	= kalter Atem
8. Gnade[2]	= Geist	— —	— —
		7. Heu	= Haare

[1] Man beachte, daß in den germanischen Fassungen, wo der Ausdruck 'Schweiß' vorkommt (Ezzo, altfriesisch, altenglisch, Edda), dieser nach germanischem Sprachgebrauch auch als „Blut" aufgefaßt werden könnte, daß dies aber bei dem lateinischen *sudor* nicht möglich ist.

[2] '*gratia*', offenbar wieder eine spätere Umbildung des *πνεῦμα θεῖον*.

[3] Diese aus dem Vierelementesystem (s. oben S. 484 Anm. 1) stammende Zuteilung findet sich z. B. auch bei Isidor, *Etymol.* XI 1

Charakteristisch für diese Gruppe *E* sind also einmal die drei Gleichungen 'Feuer = Blut', 'Meer = Tränen' und 'Blumen = Augen', dann die nur noch in *D* erscheinende Gleichung 'Tau = Schweiß'. Dagegen teilen beide Fassungen mit allen übrigen Versionen die drei Gleichungen 'Erde = Fleisch', 'Wolken = Verstand' und 'Wind = Atem'. In einer achten Gleichung hinwiederum weichen beide Texte untereinander ab. Welche von den beiden divergierenden Gleichungen, 'Gnade [d. i. Gottesgeist] = [Menschen-] Geist' oder 'Heu = Haare', der Urform von *E* angehört hat, oder ob sich etwa beide nebeneinander darin vorfanden, wird schwer zu entscheiden sein. Doch ist wohl zu beachten, daß uns beide Gleichungen tatsächlich nebeneinander in der Gruppe *B*, weniger klar auch in *D* überliefert sind. Und so könnte man ein Gleiches füglich auch für die Urform von *E* voraussetzen. Eine Stütze erhielte diese Annahme darin, daß, wie wir weiter unten S. 503 sehen werden, die beiden in Frage kommenden Gleichungen höchstwahrscheinlich bereits der gemeinsamen Urform aller bisher bekannten Fassungen unseres Textes angehört haben.

Die Abweichungen dieser Gruppe *E* scheinen mir nun so stark, daß man ihr gegenüber die Gruppen *A*, *B*, *C*, *D* zu einer Einheit zusammenfassen und aus einer gemeinsamen Urgestalt — sagen wir einer Redaktion α — ableiten darf, welcher dann die Urform von *E* als Redaktion β gegenübergestellt werden könnte.

Es wäre nun eine ebenso wichtige wie verlockende Aufgabe, das Verhältnis der einzelnen Gruppen zueinander näher zu bestimmen und die Urformen jener zwei Hauptredaktionen zu rekonstruieren. Eine abschließende Lösung dieser Fragen wird aber schwerlich zu erhoffen sein, bevor nicht weiteres

---

ignis in calore vitale [est] und bei Honorius, *Elucidar.* I 11 *ex igne [habet] calorem.* Auf Grund dieser Anschauung wird das ursprüngliche 'Feuer = Blut' in dem Schlettstädter Texte umgeändert sein.

Textmaterial beigebracht ist, und zwar vor allem die einst sicher existierenden griechischen Fassungen, die bei der großen Beliebtheit des Textes nicht spärlich vorhanden gewesen sein müssen und doch kaum sämtlich dem kirchlichen Eifer[1] zum Opfer gefallen sein können. Für mich kommt erschwerend hinzu, daß mir das reiche slawische Material nur zum kleinen Teile zugänglich geworden ist. Gleichwohl möge es gestattet sein, das Bild, das sich aus dem mir vorliegenden Materiale zu ergeben scheint, hier in Umrissen wiederzugeben und damit künftiger Forschung vorzuarbeiten.

Wenn wir versuchen wollen, durch einen Vergleich aller zur Redaktion α gehörenden Texte die Urgestalt von α zu eruieren, so werden wir die beiden Gruppen *C* und *D* als augenscheinlich kontaminierte, auf *B* beruhende Fassungen zunächst beiseite stellen dürfen. Es blieben dann noch die Fassungen *A* und *B* übrig, die wir als die zwei Hauptzweige auffassen dürfen, in die sich die Redaktion α spaltet. Die slawischen Versionen beweisen uns nun, daß es sowohl von *A* wie von *B* griechische Fassungen gegeben haben muß. Und diese griechischen Fassungen von *A* und *B* müssen — bei den geringen Abweichungen beider — wieder ihrerseits auf eine gemeinsame griechische Urquelle zurückzuführen sein. Um diese griechische Urform von α, aus der *A* wie *B* geflossen sind, festzustellen, werden wir zunächst die Frage beantworten müssen, ob sich irgendein Moment finden läßt, welches die eine oder die andere dieser beiden Fassungen als ursprünglicher oder wenigstens der Urform näherstehend erweist. Beim bloßen Durchlesen der beiden als Hauptrepräsen-

[1] Ein russischer Index librorum prohibitorum vom Jahre 1644 führt ausdrücklich an: Вопросы и отвѣты, что отъ колика частей сотворенъ бысть Адамъ, d. i. 'Fragen und Antworten, aus wieviel Teilen Adam erschaffen ist' (Tichonravov, *Pamjatniki* I p. VII Nr. 71 und Nachtigall, *Arch. f. slaw. Phil.* XXIII 10). Und das Henochbuch, aus dem, wie wir sehen werden, das ganze Stück entlehnt sein dürfte, war bereits im 5. Jahrhundert ein verfemtes Werk.

tanten ihrer Gruppe in erster Linie in Betracht kommenden Texte, nämlich des eingangs abgedruckten lateinischen Stückes (Gruppe *A*) und des Abschnittes aus dem slawischen Henochbuche (Gruppe *B*), werden wir den subjektiven Eindruck größerer Altertümlichkeit bald bei dem ersteren, bald bei dem letzteren haben. Es ist daher nötig, die einzelnen Abschnitte, in welche der Text zerfällt, gesondert zu untersuchen.

Verhältnismäßig am einfachsten scheint mir die Sache bei dem Schlußabschnitte § 4 zu liegen, welcher über die Ableitung von Adams Namen aus den griechischen Bezeichnungen der vier Himmelsgegenden handelt. Denn hier ist der slawische Henochtext nicht nur kürzer, sondern er macht auch in jeder Beziehung einen weniger ursprünglichen Eindruck. Bei dem Lateiner haben wir eine sehr ausführliche, ruhig fortschreitende und in jeder Beziehung klar verständliche Erzählung vor uns. Bei dem Slawen dagegen ist alles zu zwei Sätzen zusammengestrichen, deren innerer Zusammenhang nicht einmal mehr klar ersichtlich ist. Wie der Name Adam und die Himmelsgegenden zusammenhängen, scheint der Slawe nicht mehr recht zu wissen, — was uns nicht wundernehmen darf, da der Zusammenhang ja nur auf Grund des Griechischen verständlich war. Und wie die „vier bestimmten Sterne“ hineinkommen, das ist aus dem slawischen Texte überhaupt nicht mehr zu verstehen. Wir dürfen für diesen Abschnitt § 4 also mit Sicherheit sagen, daß der klare Bericht des Lateinischen dem Original näher steht als die offenbar stark verkürzte und verderbte slawische Version des Henochbuches. Dies Ergebnis wird für die Beurteilung des Ganzen auch weiterhin von Bedeutung sein.

Gehen wir nun zum Vergleich der beiden Anfangsparagraphen über, so ergibt sich ein weiterer Unterschied zwischen dem lateinischen und dem slawischen Texte darin, daß das Latein zunächst in § 1 die acht kosmischen Bestandteile des menschlichen Körpers aufzählt und dann erst in einem zweiten

Abschnitte (§ 2) mitteilt, was am Menschen aus jedem Bestandteile abzuleiten ist; wohingegen der Slawe den ersten Abschnitt fortläßt und gleich beides zusammen angibt. Es ist dies aber ein rein äußerlicher Unterschied, der sachlich keinerlei Bedeutung hat. Und soviel ich sehe, läßt sich daher kaum etwas Entscheidendes für die Priorität der einen oder anderen Anordnung beibringen. Höchstens könnte man für *A* in die Wagschale werfen, erstens daß wir den Slawen bereits im Schlußabschnitt auf starken Kürzungen ertappt haben, und zweitens daß, falls unsere Vermutung betreffs des Henochbuches als eigentlicher Quelle des ganzen Stückes (s. weiter unten S. 511ff.) zutrifft, die vollere Form des Lateiners besser zu der behaglichen epischen Breite passen würde, die mehrfach im Henoch angeschlagen wird.

Bezüglich der Bestandteile, aus denen Adam geschaffen ist, sowie den zugehörigen Körperteilen stimmen *A* und *B*, wie wir oben S. 491 sahen, in allen bis auf einen Punkt überein. Kleine Unterschiede erklären sich leicht auf Grund der gemeinsamen Vorlage. Zunächst 'Meer' *(A)* und 'Tau' *(B)* vereinigen sich in 'Wasser' oder einem ähnlichen Begriffe, der in der griechischen Urform gestanden haben mag. Weiter: wenn in *B* schlechthin von Gottes 'Geist', in *A* aber vom 'heiligen Geist' die Rede ist, so wird der Zusatz 'heilig' auf einen christlichen Redaktor von *A* zurückgehen, welcher das ursprüngliche, im philonischen Sinne gemeinte *πνεῦμα* unversehens zu *τὸ ἅγιον πνεῦμα* ergänzte und umdeutete. Nur ein einziger tiefer gehender Unterschied bleibt bestehen: an Stelle der Gleichung 'Adern und Haare = Gras' *(B)* erscheint in *A* ein sonderbares *lux mundi*. Letzteres ist nun schwerlich eine sehr altertümliche Lesart. Denn einmal schmeckt es stark nach dem christlichen Redaktor, den wir soeben bei *πνεῦμα* schon am Werke fanden. Und zweitens fällt dieser «achte Teil» *lux mundi* auch äußerlich schon völlig aus dem Rahmen des Ganzen heraus, insofern als der Redaktor von *A*

gar nicht einmal anzugeben weiß, was aus diesem achten Teil beim Menschen eigentlich geschaffen sein soll[1]; statt dessen heißt es verlegen ausweichend bei dem Lateiner: *VIIIa pars de luce mundi, quod* [*quae* al.] *interpretatur Christus*! oder in dem slawischen Texte Srećković' (Frage 59): отъ свѣта сего мира, иже створень плътию, d. h. 'von dem Lichte dieser Welt, welches Fleisch geworden ist'.[2] Jenes *lux mundi* wird also schwerlich der Urform von *α* angehört haben. Im Gegensatz hierzu läßt sich gegen die Lesart von *B*, 'Adern und Haare = Gras', nicht das geringste einwenden. Sie hat keinerlei christlichen Beigeschmack und macht durchaus einen altertümlichen Eindruck. Auch ist leicht zu erweisen, daß die Vorstellung, die Haare seien aus der Pflanzenwelt entstanden, dem jüdisch-hellenistischen Kreise, aus welchem unser Text höchstwahrscheinlich herstammt (s. unten S. 513), keineswegs unbekannt war. Ich denke dabei einmal an die rabbinische Lehre, die in dem talmudischen Traktate Aboth de-Rabbi Nathan Kap. 31 folgendermaßen formuliert ist: „Er hat an dem Menschen gebildet, was er in der Welt erschaffen: Wälder erschuf er am Menschen; das sind die Haare des Menschen.“[3] Weiterhin an den Philosophen Philo[4], welcher nicht nur —

[1] Dies wird wohl auch der Grund sein, weshalb die zweite Redaktion der südslawischen Adamsfragen (*Arch. f. slaw. Phil.* XXIV 333) und ebenso die damit zusammenhängende jüngste rumänische Fassung (s. S. 486 Anm. 3) diesen achten Bestandteil ausgelassen haben und statt dessen neben 'Seele' *(dušoy)* und 'Verstand' *(razoym)* noch einmal die 'Gedanken' *(pomisl)* auftreten lassen und diese aus der 'Schnelligkeit der Engel' ableiten. Letzteres ist offenbar ursprünglich eine Zusatzvariante zur Gleichung 'Wolke = Gedanken' gewesen, wie wir es tatsächlich im slawischen Henoch überliefert finden.

[2] Jagić, *Denkschriften d. Wiener Akad.* XLII 60 und R. Nachtigall, *Archiv f. slaw. Phil.* XXIV 366.

[3] Tractatus de patribus, Rabbi Nathane auctore, in linguam latinam translatus . . . opera Francisci Taileri (London 1644) p. 107; vgl. auch J. Kelle, *Geschichte der deutschen Literatur* (Berlin 1896) II 244.

[4] S. die Belegstellen in Charles' Henochausgabe S. 39 f.

wie unser Adamtext — den menschlichen Körper von der Erde, die Knochen von den Steinen und die Vernunft (*νοῦς*) aus dem göttlichen Geiste (*πνεῦμα θεῖον*) herleitet, sondern auch die Nägel und Haare aus den Pflanzen (*φυτά*): *ἐν ἡμῖν δέ ἐστιν ἐοικότα φυτοῖς, ὄνυχές τε καὶ τρίχες.*[1] Allerdings ließen sich die eben angeführten Belegstellen auch im umgekehrten Sinne verwenden, nämlich wenn es gälte, eine Quelle aufzuweisen, aus welcher ein späterer Interpolator jene Gleichung hinzugefügt haben könnte. Man könnte nämlich auch so argumentieren: der Urversion gehörte an, was sich in beiden Gruppen, sowohl in *A* wie in *B*, gemeinsam vorfindet, d. h. nur die sieben ersten Gleichungen, die divergierende achte ist in beiden Fällen ein jüngerer Zusatz. Ich gebe gern zu, daß sich gegen diese Argumentation nichts Erhebliches einwenden ließe. Man hätte dann sogar den Vorzug, daß man auch hier die Zahl Sieben erhielte, welche sich in allen in Betracht kommenden Kulturkreisen so überaus großer Beliebtheit erfreute und speziell im Henochbuche eine geradezu dominierende Stellung einnimmt. Ja, man könnte eine Stütze für diese Ansicht auch darin suchen, daß das Henochbuch ausdrücklich nur von sieben kosmischen Bestandteilen, sieben leiblichen Teilen und sieben Eigenschaften spricht. Indes allzuviel Gewicht wird hierauf nicht zu legen sein, weil — abgesehen von der großen Verderbtheit des Henochtextes —

[1] Philo, *Leges allegor.* II 7 (ed. Cohn-Wendland I, S. 95). Selbst bei Honorius findet sich noch ein Echo davon im *Elucidarium* I 11 (Migne CLXXII 1116): *Participium duritiae lapidum habet in ossibus, virorem arborum in unguibus, decorem graminum in crinibus, sensum cum animalibus,* und ebenso im *Sacramentarium* c. 50 (Migne 773): *ossa [habet] ex lapidibus, ungues ex arboribus, crines ex herbis, sudorem ex rore* usw. Der ganze *Elucidarium*-Abschnitt ist, wie schon Kaluza, *Engl. Stud.* XII 452 erkannt hat, wörtlich in das mittelenglische Gedicht Cursor Mundi (um 1300), V. 517—548, herübergenommen (ed. H. Hupe in *Early Engl. Text Soc.* 101, p. 212*), aber gerade die Beziehungen von Nagel und Haar zu Baum und Gras hat der mittelenglische Dichter bis zur Unverständlichkeit verwässert.

auch andere Versionen unseres Adamapokryphes erst von einer Siebenzahl sprechen, dann aber doch acht Bestandteile aufführen, wie z. B. der irische und der provenzalische Text, sowie die zweite Redaktion der slawischen Adamfragen. Überdies könnte auch, selbst unter Beibehaltung der Gleichung 'Haare = Gras' die Siebenzahl dadurch hergestellt sein, daß der eigentlich achte Bestandteil, der 'Geist Gottes', aus der Reihe herausgehoben und nicht mitgezählt würde, — ganz so, wie wir es tatsächlich im altdeutschen Ezzo belegt finden.[1] Hinzu kommt noch folgender Einwand. Die Gleichung 'Haare = Gras' findet sich nicht nur in der durch den slawischen Henoch vertretenen Gruppe *B*, sondern auch in der daraus abgeleiteten, kontaminierten Version *D*, welche durch einen althochdeutschen (Ezzo) und einen altfriesischen Text dargestellt wird, sowie wahrscheinlich auch in der vielleicht ähnlich zu beurteilenden lateinischen Fassung *E* (vgl. S. 496). Die Brücke zwischen der slawischen und den germanisch-lateinischen Fassungen kann aber nur eine griechische Version gewesen sein, und zwar eine solche, die schon die Gleichung 'Haare = Gras' enthielt. Mithin muß einmal eine achtgliedrige griechische Fassung von *α* mit jener Gleichung bestanden haben. Und darum erscheint es mir am einfachsten, diese achtgliedrige griechische Fassung (mit 'Haare = Gras') als Urform von *α* anzusehen. Dabei soll aber die Möglichkeit bestehen bleiben, daß diese achtgliedrige griechische Fassung von *α* aus einer noch älteren siebengliedrigen abgeleitet sein mag, und daß vor allem die den beiden Grundredaktionen *α* und *β* zugrunde liegende gemeinsame Quelle nur sieben Gleichungen gekannt hat. An Analogien zu solcher Auf-

[1] Genau ebenso macht es Philo, um gegenüber der stoischen Achtzahl der Seelenkräfte (Pseudo-Plutarch, *Plac.* IV 4) nur sieben zu erhalten: er stellt den *νοῦς* als Allbeherrscher für sich voran und spricht dann nur von sieben Seelenkräften (*Opif. Mundi* § 40: *τῆς ἡμετέρας ψυχῆς τὸ δίχα τοῦ ἡγεμονικοῦ μέρος ἑπταχῇ σχίζεται*, ed. Cohn I S. 41).

füllung einer Siebenzahl zur Achtzahl ist ja in der altkirchlichen Literatur kein Mangel.[1]

Setzen wir unsere Vergleichung der Fassungen von *A* und *B* fort, so finden wir bei dem dritten Abschnitte nun allerdings sehr starke Abweichungen. Die Gruppe *A* beschäftigt sich damit, aus dem Vorwiegen einzelner kosmischer Bestandteile bestimmte Individualeigenschaften bei den einzelnen Menschen abzuleiten.[2] Der slawische Henoch *(B)* dagegen faßt nicht einzelne Menschentypen ins Auge, sondern spricht von den allen Menschen gemeinsamen Fähigkeiten und Eigenschaften und sucht diese als Ausflüsse und Reflexe der kosmischen Bestandteile seines Körpers zu begreifen. Gruppe *A* wechselt also völlig das Subjekt, während *B* den Gegenstand der vorhergehenden Aussage beibehält. Hier meine ich nun, daß in diesem Punkte wenigstens doch wohl *B* den Anspruch auf größere Ursprünglichkeit erheben darf: denn, da der ganze Text, vorher und nachher, von Adam handelt, wird auch dieses Mittelstück sich mit ihm beschäftigt haben.

Eine weitere Abweichung besteht darin, daß *A* die Eigenschaften aus den kosmischen Elementen des Menschen ableitet, *B* dagegen von den diesen entsprechenden Teilen des menschlichen Körpers redet, welchen bestimmte Eigenschaften innewohnen sollen. Ein wesentlicher Unterschied liegt hier wohl kaum vor; denn wenn gewisse Körperbestandteile aus bestimmten kosmischen Elementen herstammen, so mögen die

---

[1] S. die Belege bei Marie Gothein, *Die Todsünden* im *Archiv für Religionswissenschaft* X (1907) 426f.

[2] Im einzelnen weichen hier die verschiedenen zu *A* gehörenden Texte, sowie selbst die verschiedenen Handschriften der lateinischen Fassung stark voneinander ab. Ganz verderbt erscheint in dieser Beziehung die erste Redaktion der slawischen Adamfragen (Nachtigall S. 325). Denn wir finden dort zwar ziemlich dieselben Eigenschaften wie in den anderen Texten; aber die Verknüpfung mit den kosmischen Bestandteilen erscheint völlig verschoben: Lüsternheit soll vom Vorwiegen des Meeres, Weisheit von der Sonne, Faulheit von den Wolken, Stärke vom Winde, Gutmütigkeit vom Heiligen Geist kommen.

damit verknüpften Eigenschaften ebensogut letzteren wie ersteren zugeschrieben werden. Ich wage daher auch keinerlei Entscheid, ob *A* oder *B* in dieser Beziehung das Ursprünglichere bewahrt hat.

Die Abweichungen aber gehen noch weiter: die Reflexe jener kosmischen und menschlichen Bestandteile sind in *A* und *B* völlig verschieden. Leider weichen auch die Texte und Handschriften von *A* hierin so weit voneinander ab, daß die ursprüngliche Reihe nicht mit Sicherheit zu entwirren ist. Annähernd mag sie in *A* so gelautet haben: „Träge von der Erde, weise vom Wasser, schön von der Sonne, leichtsinnig von den Wolken, stark vom Winde, hart vom Steine, gut vom Heiligen Geiste.“

Noch schlimmer steht es mit der Überlieferung von *B*. So wie der Abschnitt im slawischen Henoch jetzt vorliegt, macht er den Eindruck größter Verderbtheit.[1] Die sieben 'Naturen', die Gott Adam gab, sollen sein: Gehör, Gesicht, Geruch, Gefühl, Geschmack, Ertragen (Festigkeit, Härte) und Süßigkeit —, d. h. also die fünf Sinne und zwei Eigenschaften, nämlich 'Ertragen' und 'Süßigkeit', welch letztere besonders stark den Verdacht falscher Überlieferung erregen. Man hat nun geglaubt, die Reihe des Slawen an die philonischen (oder eigentlich stoischen) sieben Seelenkräfte[2] anknüpfen zu dürfen und dementsprechend

[1] Charles, *The Secrets of Enoch*, S. 40, bemerkt darüber zur Stelle: „Here again the text is very untrustworthy and the following words seem corrupt: '*body, veins, blood*', whilst the clauses '*the bones ... thought*' are quite irrelevant.“

[2] Philo, *De opif. mundi* c. 40 (ed. Cohn I S. 41): *τῆς ἡμετέρας ψυχῆς τὸ δίχα τοῦ ἡγεμονικοῦ μέρος ἑπταχῆ σχίζεται, εἰς πέντε αἰσθήσεις καὶ τὸ φωνητήριον ὄργανον καὶ ἐπὶ πᾶσι τὸ γόνιμον.* Vgl. Pseudo-Plutarch, *Placita* IV 4 (ed. H. Diels, *Doxographi*, S. 390): *οἱ Στωικοὶ ἐξ ὀκτὼ μερῶν φασὶ συνεστάναι* [sc. *τὴν ψυχήν*], *πέντε μὲν τῶν αἰσθητικῶν, ὁρατικοῦ, ἀκουστικοῦ, ὀσφραντικοῦ, γευστικοῦ, ἁπτικοῦ, ἕκτου δὲ φωνητικοῦ, ἑβδόμου σπερματικοῦ, ὀγδόου δὲ αὐτοῦ τοῦ ἡγεμονικοῦ*; und *Theodoret* V 20 (bei Diels a. a. O.). Ähnlich, doch mit 'Gang' statt 'Zeugungskraft' heißt es in dem Schlettstädter (7. Jahrhundert) und dem Vatikanischen (9. Jahrhundert) Gesprächsbüchlein: *Quibus modis formatus est homo?*

für 'Ertragen' und 'Süßigkeit' die stoischen Begriffe 'Sprachvermögen' und 'Zeugungskraft' einzusetzen vorgeschlagen.[1] Dies mag richtig sein, obgleich ich keine Spur finde, daß Philo oder die Stoiker den Versuch gemacht haben, ihre sieben bzw. acht Seelenkräfte irgendwie zu den Bestandteilen des menschlichen Körpers in Beziehung zu setzen. Aber gerade in diesen Beziehungen und Verknüpfungen bietet der Henochtext die größten Schwierigkeiten. Denn zunächst scheint es schier unverständlich, daß das Gehör mit dem Fleisch, der Geruch mit dem Atem, das Gefühl mit den Adern, der Geschmack mit dem Blute, Süßigkeit mit dem Verstande etwas zu tun haben soll. Nur die eine Verknüpfung von Gesicht und Auge ergibt einen befriedigenden Sinn. Aber wie ist der Slawe zu den anderen sonderbaren Zusammenstellungen gekommen? Vielleicht ist der ungefähre Weg folgender gewesen. Es fehlt in der griechischen Philosophie nicht an Spekulationen, die bezwecken, die menschlichen Sinnesempfindungen aus der Mischung der körperlichen Bestandteile zu erklären. Schon Empedokles brachte speziell die fünf Sinne mit den vier Elementen in Verbindung, aus welchen nach ihm auch der Mensch besteht. Und auf irgendeinen Niederschlag dieser empedokleischen Lehre wird auch unsere Henochfassung zurückgehen. Die direkte Quelle vermag ich leider nicht anzugeben. Aber es sei mir gestattet, auf eine allerdings späte Stelle in der lateinisch-patristischen Literatur hinzuweisen, die mit ihrer Auffassung dieses Zusammenhanges unserem Slawen sehr nahe steht. Ich meine das Elucidarium des Honorius, l. I c. 11, woselbst nach dem Vorgange des Aristoteles[2] und in voller Übereinstimmung mit vielen mittelalterlichen Theologen[3] die Luft in eine 'höhere'

Septem, hoc est, auditum, visum, gressum, gustum, odoratum, tactum et uerbum (Schlettstadt 1093 fol. 74a und W. Schmitz S. 37).

[1] So Charles a. a. O. S. 40.

[2] E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*[3] II 2 (Leipzig 1879) 437 ff.

[3] F. Piper, *Mythologie und Symbolik der christlichen Kunst* I 2 (Weimar 1851) S. 89 und 468 f.

und eine 'niedere', d. i. *aether* und *aer*, zerlegt ist und die so gewonnene Fünfzahl der Elemente dann in folgender Weise auf die fünf Sinne ausgedeutet wird: *unde corporalis [*sc. *substantia]? de quatuor elementis . . . Ex caelesti igne visum, ex superiore aere auditum, ex inferiore olfactum, ex aqua gustum, ex terra habet tactum. Participium duritiae lapidum habet in ossibus, virorem arborum in unguibus, decorem graminum in crinibus, sensum cum animalibus* (Migne CLXXII 1116).[1] Setzen wir nun statt der Elemente hier die laut Henochbuch (oder überhaupt α) daraus gebildeten Bestandteile des menschlichen Körpers ein, so ergibt sich ohne weiteres die Herleitung des Geschmacks vom Blute (= *aqua*), des Gefühls vom Fleische (= *terra*), des Geruchs vom Atem (= *aer*) und des Gesichtes von den Augen (= Sonne = *caelestis ignis*). Fraglich bleibt nur, ob man den 'Äther' mit den 'Wolken' gleichsetzen und dann auf Grund der Gleichung 'Wolken = Verstand' das Gehör vom Verstande ableiten darf. Auf jeden Fall aber erhalten wir durch diese Substitution eine Verknüpfung der fünf Sinne mit Bestandteilen des menschlichen Körpers, welche zum mindesten in drei Punkten (Geschmack = Blut, Geruch = Atem, Gesicht = Augen) mit der Überlieferung des slawischen Henochbuches sich deckt. Und diese Übereinstimmung läßt sich für zwei weitere Gleichungen unschwer herstellen, wenn wir nämlich im Henochtexte statt des wohl verderbten „das Gehör dem Fleische" vielmehr „das Gefühl dem Fleische" einsetzen und nun das 'Gehör' anstatt 'Süßigkeit' mit dem 'Verstande' verbinden — also lesen: „dem Verstande das Gehör". Ja, noch einen Schritt weiter dürfte die Übereinstimmung mit der Honoriusstelle sich erstrecken, wenn wir eine kleine Änderung an dem überlieferten

[1] Ganz dieselbe Zusammenstellung, nur in etwas anderer Form, bringt Honorius in seinem *Sacramentarium* (Migne a. a. O. 773): *Visum habet ex igne, auditum ex aethere, odoratum ex aere, gustum ex aqua, tactum de terra, ossa ex lapidibus, ungues ex arboribus, crines ex herbis, sudorem ex rore, cogitationes ex nubibus.*

„die Knochen dem Ertragen“ des slawischen Textes vornehmen dürfen, das so keinen Sinn gibt. Von dem einleitenden „ich gab ihm sieben Eigenschaften“ abhängig, setzt der Slawe sonst die Eigenschaften in den Akkusativ und den entsprechenden Bestandteil des menschlichen Körpers in den Dativ; bei dem sinnlosen „die Knochen dem Ertragen“ ist genau das Umgekehrte geschehen — was allein schon den Verdacht der Verwechslung der Kasus nahelegt. Zur Gewißheit scheint mir aber letztere Annahme zu werden, wenn wir bei Honorius anschließend lesen: *participium duritiae lapidum habet in ossibus.* Danach werden wir auch im Henochtexte zu lesen haben: „den Knochen das Ertragen (Festigkeit, Härte)“. Es bliebe uns nun noch eine Aufgabe: nämlich für die 'Adern', denen wir ja ihre überlieferte Eigenschaft geraubt, indem wir das 'Gefühl' zum 'Fleische' gestellt hatten, eine neue Eigenschaft zu suchen. Wenn wir uns nicht scheuen, zwei allerdings fernab liegende Stellen, eine altdeutsche und eine mittelenglische, zum Vergleich herbeizuziehen, so könnte man etwa vorschlagen: „den Adern und Haaren (= Gras) das Wachstum“.[1] Dieselben beiden Texte

[1] Diese Eigenschaften erscheinen nämlich neben den fünf Sinnen erstens in einer um 1090 in Franken abgefaßten metrischen Darstellung der Heilslehre, die unter dem Namen *Summa theologiae* läuft. Wegen der mehrfachen Berührungen mit dem slawischen Henochtexte führe ich die Stelle hier ganz an: *Von unsir hêrrin gischepphidi gab er uns misilîchi crefti. Emid* [lies *ie mite* (nach Steinmeyer) 'immer mit, genau gleich'] *demo steini gab er uns gimeini dî herti der beini, mid poumi grûnîn der negili chîmin, mit demo grasi den vachsi, daz iz selbi wachsi, dî sinni mit den vlîgintin suimmintin unde cresintin, mit den eingilin bidrachti dî guoti von den ubulin schidinti. Von den anigengin vîrin Got wolti den mennischin zîrin. Er gammi von den vûri gisûni vili dûri, von den hôhirin luftin hôri, von den nidirin daz er stinckin mag, von dem wazziri gismag. Der hendi unde der vûzzi birûridi gilîzzer imo von der erdi* (Str. 9 und 10, Müllenhoff-Scherer, *Denkmäler* [3] I 116f). — Weniger gut stimmt zum Ganzen eine Stelle in Usks *Testament of Love* (um 1387 verfaßt) I c. 9, Z. 41 (ed. Skeat, *Chaucerian Pieces*, Oxford 1897, S. 39), wo aber auch 'Wachsen' und 'Verstand' ähnliche Substrate haben: *Hath not man beinge with stones, soule of wexing with trees and herbes? Hath he nat soule of felinge with beestes, fisshes and foules?*

ergäben übrigens auch die Möglichkeit, falls wir die Achtzahl für ursprünglich halten und auch im Henochbuche einführen wollten, für den achten Bestandteil, den Gottesgeist, ein Komplement zu finden: dem Heiligen Geist entstammt nach ihnen beim Menschen das sittliche Unterscheidungsvermögen zwischen Gut und Böse.[1] Aber ob der Ur-Henoch wirklich hier eine Achtzahl gehabt hat, ist ja, wie wir S. 503 sahen, zweifelhaft.

Ich möchte mir also den ursprünglichen Wortlaut unserer Stelle im slawischen Henoch annähernd folgendermaßen denken: „Und ich gab ihm sieben Naturen: das Gefühl dem Fleische, das Gesicht dem Auge, den Geruch dem Atem, den Geschmack dem Blute, das Gehör dem Verstande, die Festigkeit den Knochen, das Wachstum (?) den Adern [und Haaren, Unterscheidungsvermögen (?) dem Geiste].“

And he hath soule of reson and understanding with aungels, so that in him is knit al maner of lyvinges by a resonable proporcioun. Also man is mad of al the foure elementes. Aus der Übereinstimmung des altdeutschen mit dem mittelenglischen Texte wird man folgern dürfen, daß ein lateinischer Text existiert hat, der in ähnlicher Weise die fünf Sinne + Wachstum + Unterscheidungsvermögen mit den Elementen + Pflanzen + Engel in Parallele gestellt hat. (Jedenfalls dürfte das von Steinmeyer, *Denkmäler* [3] II 207, gegen das „Selbstwachsen“ geäußerte Bedenken hiernach entfallen, zumal *gras* dort überhaupt als Vertreter der ganzen Pflanzenwelt zu gelten hat.) — Daß der Begriff Wachstum (Lebenskraft) schon in irgendeinem griechischen Texte eine Rolle gespielt hat, möchte ich schließen aus einem slawischen Texte (bei A. N. Pypin, Очеркъ литературной исторіи старинныхъ повѣстей и сказокъ русскихъ. Petersburg 1858, S. 140), welcher nach M. Gaster, *Greeko-Slavonic Literature* S. 30 folgenden Wortlaut hat: „The body is made out of earth, the blood from the sea, the eyes from the sun, the thoughts from the clouds, the bones from the stone, the breath from the wind, fertility from fire, and the living spirit out of God himself.“ Vgl. auch im persischen *Bundehes̆* (weiter unten S. 520 Anm. 5): „vom Feuer die Lebenskraft“.

[1] *Tractatus de patribus, Rabbi Nathane auctore, in linguam latinam translatus . . . opera Francisci Taileri* (London 1614) p. 107. Vgl. oben S. 501. Ähnlich heißt es in einem hebräischen Traktate einer Münchener Handschrift bei Ad. Jellinek, *Bet ha-Midrasch*, V (Wien 1873) S. 57.

Sonach hätten wir den Text in eine annehmbare Form gebracht, und ich sehe nichts, was gegen die Annahme spräche, daß dieser so korrigierte Text des Henochbuches nicht nur die Urform von *B*, sondern auch von *α* gewesen sei. Der Redaktor von *A* mit seinem Hereinziehen von Individualeigenschaften und der Vorstellung vom Vorwiegen der einzelnen kosmischen Bestandteile hätte dann die ihn primitiv anmutende Anschauung der Urform *α* durch eine ganz andere ersetzt, die aber schon in ihrem Subjektwechsel, der Substitution des Einzelmenschen für den Menschheitsrepräsentanten Adam ihren jüngeren Ursprung an der Stirn geschrieben trüge.

Damit ständen wir am Ende unseres Vergleiches von *A* und *B*. Zusammenfassend dürfen wir wohl sagen, daß die Urform *α* in den Abschnitten 1—2 bald durch *A*, bald durch *B* besser vertreten ist; daß § 3 am ursprünglichsten in *B* erscheint, welches allerdings hier stark verderbt ist, und daß § 4 entschieden in *A* am besten überliefert ist.

Neben *α* glaubten wir oben S. 497 eine zweite Redaktion *β* stellen zu dürfen, welche allein durch die Gruppen *E* vertreten ist und sich durch vier neue Gleichungen auszeichnet. Woher dieselben stammen, vermag ich leider nicht aufzudecken. Auch kann ich nur für zwei derselben Parallelbelege beibringen. Die Gleichung 'Meer = Tränen' findet sich auch bei einem Rabbiner, in dem *Aboth de-Rabbi Nathan* cap. 31, wo es nach Taylors Lateinübersetzung heißt: '*Aquas salsas in mundo creavit. Similiter in homine. Hae sunt lachrymae oculorum*'. Und den 'Schweiß' leitet ebenso vom 'Tau' her Honorius in seinem Sacramentarium cap. 50: *sudorem ex rore*. Der Begriff 'Feuer' wird wohl aus jener anderen Lehre, daß der Mensch aus den vier Elementen zusammengesetzt sei, hineingekommen sein, wie ja auch schon das Schlettstädter Fragment des 7. Jahrhunderts direkt das zum Feuer gehörende Komplement, die Wärme, der Elementenlehre entnommen oder wenigstens an-

gepaßt hat: *pondus ignis, inde sunt alita caldas*[1] = Honorius' *ignis in calore vitali est.*

Im ganzen gewinnt man wohl den Eindruck, daß jene neuen Elemente in β nicht den Anspruch größerer Ursprünglichkeit und höheren Alters für sich erheben können, und daß damit zugleich die ganze Redaktion β an Ursprünglichkeit hinter α zurückstehen muß. Wir werden weiter wohl kaum fehlgehen, wenn wir annehmen, daß β keine unabhängig entstandene Formulierung der Spekulationen über Adams Entstehung enthält, sondern vielmehr ebenfalls auf die Urform von α zurückgeht und nichts weiter als eine spätere Umgestaltung von α darstellt. Es würde danach die Urform von α mit der Urquelle (x) aller von uns genannten Texte identisch sein.

Am Ende unseres Vergleiches angelangt, dürfen wir nun wohl die Frage aufwerfen, ob es sich bei unserem kurzen Adamtexte um eine ursprünglich selbständige Apokryphe handelt, oder ob der Text aus einem größeren Ganzen entnommen ist. Der Überlieferung nach wäre beides möglich; denn wir finden das Stück ebenso oft für sich allein stehend in Handschriften, wie anderen Werken eingegliedert. Von letzteren sind bei unserer Frage zunächst auszuscheiden solche, bei denen aus inhaltlichen oder chronologischen Gründen eine sekundäre Einfügung des Stückes unzweifelhaft ist, wie bei dem altdeutschen Ezzoliede und anderen. Danach blieben nur zwei Werke übrig, welche unseren Text als integrierenden Bestandteil in Anspruch nehmen könnten: dies ist auf der einen Seite das s. g. slawische Henochbuch, auf der anderen Seite eine Grundform der beliebten Frage- und Antwortbüchlein[2], welche unseren Text sehr häufig, und zwar meist

[1] *Monatsberichte der Kgl. preuß. Akad. d. Wiss. zu Berlin* 1873, S. 115. Vgl. oben S. 494 Anm. 3 und S. 496.

[2] Das sehr alte Frage- und Antwortbüchlein, welches P. Meyer, *Romania* I (1872) 483—490 aus einer Pariser Handschrift (*Bibl. Nat. fr.* 13246, fol. 7) des beginnenden 8. Jahrhunderts gedruckt hat, und welches auf Grund seiner Italazitate nicht später als im 6. Jahrhundert

in der Fassung *A* — einmal kommt auch *E* vor —, enthalten.[1] Aber jene Frage- und Antwortbüchlein sind doch ihrem innersten Wesen nach, und zwar in ihrem ganzen Bestande, keine Originalschöpfungen, sondern lediglich sekundär abgeleitete Zusammenstellungen von allerhand theologischen, kosmogonischen, archäologischen, naturwissenschaftlichen, geschichtlichen und sonstigen Notizen. Also auch die Gesprächbüchlein werden die primäre Quelle dafür nicht gewesen sein.

So bliebe uns noch übrig die griechische Urform des jetzt allein in slawischer Übersetzung vorliegenden Henochbuches.[2] Diejenige Form unseres Adamtextes, welche wir oben als die dem erschlossenen Originale *x* inhaltlich am nächsten stehende

entstanden sein wird, enthält allerdings kein Stück unseres Adamtextes. Es gehört offenbar einem Typus an (— demselben, zu welchem auch *Adrianus et Epytus,* ed. Kemble, 212 ff. gehört —), in welchem der Adamtext keine Aufnahme gefunden hatte.

[1] Vgl. oben S. 483 und 496.

[2] Von diesem s. g. slawischen Henoch ist zu trennen das formell wie zumeist auch inhaltlich davon verschiedene äthiopische Henochbuch (ed. R. H. Charles, *The Ethiopic Version of the Book of Henoch,* Oxford 1906; vgl. dazu die [kommentierte] englische Übersetzung von Charles, *The Book of Enoch,* Oxford 1893, sowie die deutsche von Flemming und Radermacher, *Das Buch Henoch,* Leipzig 1901, und die [ebenfalls kommentierte] französische von Fr. Martin, *Le Livre d'Hénoch,* Paris 1906), welches durch Vermittelung einer (fragmentarisch erhaltenen) griechischen Vorlage auf semitische, teils hebräische (Kap. 1—5 und 37—104), teils aramäische (Kap. 6—36) Vorlagen (vgl. Charles 1906 p. XXVII ff.) zurückgeht. Vgl. auch N. Schmidt, *The Original Language of the Parables of Enoch* in '*Old Testament and Semitic Studies in memory of W. R. Harper*' (Chicago 1908). Auf die in hebräischer Sprache vorliegenden Henochtexte, über welche Ad. Jellinek, *Bet ha-Midrasch* (1853—1873) II p. XXX ff. u. 114 ff., IV p. XI f., V p. XLI ff., und *Zeitschr. d. deutsch. morgenländ. Gesellsch.* VII (1853) 249, S. Karppe, *Étude sur les origines et la nature du Zohar* (Pariser These 1901) S. 95—105, Aug. Wünsche, *Aus Israels Lehrhallen* (Leipzig 1907) S. 1—6, sowie Duval, *Journal Asiatique,* 10e Série, T. 8, p. 384 (1906) zu vergleichen ist, scheint die bisherige Henochforschung wenig eingegangen zu sein. Dagegen sind die Zitate aus dieser Henochschrift bei den Kirchenvätern gut zusammengestellt von H. J. Lawlor, *Early Citations from the Book of Henoch* im '*Journal of Philology*' XXV (1897) 164—225.

(wenn auch formell gekürzte und mannigfach verderbte) Fassung erkannt haben, ist ja als fester Bestandteil des slawischen Henochbuches überliefert. Und ich vermag auch nicht die leiseste Spur zu finden, die für eine nachträgliche Einfügung des Adamtextes in das Henochbuch spräche. Im Gegenteil fügt sich das Adamstück hier vollkommen dem Zusammenhange ein. Denn wir lesen im voraufgehenden, wie Henoch, durch die Himmel geführt, endlich vor das Antlitz Gottes gelangt, wo die drei Engel Michael, Gabriel und Uriel[1] ihn auf Gottes Geheiß bedienen, und wie er schließlich aus Gottes Munde selbst die Geheimnisse der Schöpfung vernehmen darf. Gott erzählt ihm, wie er das Licht, Land und Wasser, die Engel, Bäume und Pflanzen, sowie die Tiere geschaffen und am sechsten Tage den Menschen gebildet hat. Hieran schließt sich dann vollkommen glatt unser Text an, wie wir ihn oben S. 488 gegeben haben. Und hinwieder an die Namendeutung, welche den Schluß unseres Textes ausmacht, fügen sich ebenso glatt Gottes weitere Worte an: „Und ich zeigte ihm zwei Wege, Licht und Finsternis“ usw.

Dieser äußerlichen Verankerung des Adamtextes mit seiner Umgebung entspricht auch eine innere Übereinstimmung des theologischen wie allgemein kulturellen Standpunktes. In unserem Abschnitte sowohl wie im ganzen Henochbuche finden wir die Anschauungen des hellenistisch-jüdischen Kulturkreises in Alexandria vertreten. Beide arbeiten im wesentlichen mit jüdischen Anschauungen, sind aber zugleich völlig durchdrungen von griechischer Naturphilosophie und Sternkunde[2]. Beide spielen

---

[1] Die slawischen Handschriften lesen hier *Pravuil, Vrevoil* oder *Vretil,* und Charles bemerkt dazu: '*I cannot find this name anywhere else*' (p. 28). Aber offenbar ist '*Uriel*' damit gemeint, was ja auch in anderen slawischen Texten (z. B. *Archiv f. slaw. Phil.* XXIV 367: *Ouril*) direkt überliefert ist und obendrein durch den äthiopischen Henoch, sowie unseren eingangs mitgeteilten lateinischen Text bestätigt wird.

[2] Für letztere siehe A. Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque* (Paris 1899) S. 606f.

gern mit gleichmäßig wiederkehrenden Zahlen. Die drei Engel Gabriel, Michael und Uriel, die hier — so erschlossen wir auf Grund von *A* für die Urform — von Gott ausgesandt werden, um Sterne für Adams Namen zu holen, erscheinen in einer ähnlichen Funktion schon vorher in Kap. 21 und 22 des slawischen Henoch. Und wenn bei der Namengebung als vierter Engel noch Raphael hinzutritt, so ist daran zu erinnern, daß gerade diese vier Engel sowohl von der jüdischen Theologie als 'Boten des Angesichts', מַלְאֲכֵי־הַפָּנִים (Jes. 63, 9), herausgehoben werden, als auch im äthiopischen Henoch an mehreren Stellen (z. B. Kap. IX 1 als *οἱ τέσσαρες μεγάλοι ἀρχάγγελοι*) eine besondere Rolle spielen. Daß die Engel bei der Schöpfung irgendwie mitgewirkt haben, ist eine verbreitete rabbinische Lehre.[1] Die Deutung von Adams Namen, die wenigstens in der jetzt vorliegenden Form[2] ein ausgesprochen griechisches Gepräge trägt, wird endlich gleichfalls auf jüdische Anregungen zurückgehen. Denn einmal sind — allgemein gesprochen — solche Namendeutungen in der jüdischen Hagada

---

[1] Z. B. *Bereschit Rabba Par.* VIII (übersetzt von Aug. Wünsche, Leipzig 1881, S. 32). S. auch Ferd. Weber, *System der altsynagogalen Palästinischen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud,* Leipzig 1880, S. 170 f. — In der arabischen *Chronik des Ṭabarī* I cap. 25 (in der französischen Übersetzung von Zotenberg, Paris 1867, I 72; deutsch bei Jos. von Hammer, *Rosenöl,* Stuttgardt 1813, S. 19) werden die vier Erzengel von Gott ausgesandt, um Staub zur Erschaffung Adams von der Erde zu holen.

[2] Wir müssen nämlich mit der Möglichkeit rechnen, daß hier eine griechische Substitution für eine ähnliche semitische Namendeutung (S. oben S. 515) vorliegt, bei welcher den drei Buchstaben des hebräischen אדם entsprechend natürlich nur drei Engel zu bemühen gewesen wären. — Interessant ist es zu sehen, wie sich ein Slawe hilft, um die fünf Buchstaben der russischen Namensform Адамъ herauszubekommen: er faßt die beiden *a* in eins zusammen und läßt den vierten Engel das spezifisch russische ъ aus dem Norden holen. Dies war natürlich nur möglich unter Auslassung der griechischen Namen der Himmelsgegenden; und tatsächlich fehlen diese auch bei ihm. So der Verfasser der weitverbreiteten russischen Volksbibel, der kommentierten *Palaea* vom Jahre 1404 und 1471 (s. V. Jagić, *Denkschr. d. Wien. Akad.* XLII 61).

ungemein beliebt, wie aus den Zusammenstellungen von Max Grünbaum[1] zu ersehen ist. Speziell der Name אדם wird schon im Talmud (Sota fol. 5 ab) als Akrostichon aus אֵפֶר 'Staub', דָּם 'Blut' und מָרָה 'Galle' erklärt,[2] und Spätere[3] deuten ihn aus אָדָם דָּוִד מָשִׁיחַ Adam, David, Messias, oder aus דִּבּוּר מַעֲשֶׂה אֱמוּנָה 'Glaube', 'Rede', 'Tat'. Wenn in unserem Texte die vier Himmelsrichtungen[4] dazu herbeigezogen werden, so kann dies natürlich, wie schon oben bemerkt, nur auf griechischem Sprachboden vollzogen sein. Aber den Anstoß dazu wird wiederum eine rabbinische Tradition gegeben haben: nämlich

---

[1] Max Grünbaum, *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde* (Leiden 1893) S. 22—30.

[2] *Der babylonische Talmud,* übersetzt von A. Wünsche, II 1 (Leipzig 1887) S. 247.

[3] *Joh. Buxtorfi de Abbreviaturis Hebraicis liber novus* (2. Ausgabe Basel 1640) S. 23 u. 64; *Capitula R. Elieser . . . ex Hebraeo in Latinum translata per G. H. Vorstium* (Leyden 1644) S. 162.

[4] Diese Ableitung des Namens Adam ist seit den ersten christlichen Zeiten bis ins späte Mittelalter hinein auch sonst nachzuweisen. So findet sie sich in alter Zeit bereits in den *Oracula Sibyllina* III 24 ff. (*Αὐτὸς δὴ θεός ἐσθ' ὁ πλάσας τετραγράμματον Ἀδάμ, Τὸν πρῶτον πλασθέντα, καὶ οὔνομα πληρώσαντα Ἀντολίην τε δύσιν τε μεσημβρίην τε καὶ ἄρκτον,* ed. Rzach S. 49), in dem pseudocyprianischen Traktat *De montibus Sina et Sion* § 4 (Ed. Hartel, *Corp. Script. eccl.* III 107), bei Augustin in *Psalm.* XCV 15 (Migne XXXVII, 1236) und sonst, bei Beda *in Genes.* IV, bei Severianus von Gaba (ed. Cramer, *Anecdota Graeca e bibl. Parisiens.,* Oxford 1839, I 366 f.), in Honorius' *Elucidarium* I 11 (Migne CLXXII, 1117), Glykas' *Chronik* u. a. m. Vgl. auch Anhang I, S. 522. In der englischen Literatur treffen wir sie schon im angelsächsischen Prosagespräch zwischen Salomon und Saturn (ed. Kemble S. 179). Orrm (um 1200) widmet ihr ganze 60 Verse (*Ormulum* V. 16 390 ff., ed. White-Holt II 217 u. 407 f.). Und noch im 14. Jahrhundert erscheint sie sowohl in der Dichtung *Cursor Mundi* V. 587 ff. (nach Honorius) wie in einer interpolierten mittelenglischen Version der *Vita Adae et Evae* im Vernon-Ms. (ed. Horstmann, *Sammlung altengl. Legenden,* Heilbronn 1878, S. 221). Letztere Stelle ist übrigens wörtlich aus unserem eingangs gedruckten lateinischen Adamtexte übersetzt. — Rumänisch findet sich diese Namendeutung in der *Indreptarea legii,* einer Gesetzsammlung vom Jahre 1652 (unsere Stelle neugedruckt bei M. Gaster, *Literatura populară română,* București 1883, S. 270).

die rabbinische Schriftauslegung, welche das עָפָר מִן־הָאֲדָמָה des Jahvisten (Gen. II 7) als 'Staub von der ganzen Erde' deutete[1] und dies weiter mit 'Staub aus allen vier Weltrichtungen' gleichsetzte.[2] Die Vermittlerrolle zwischen den vier Weltgegenden und den vier Erzengeln werden dann höchstwahrscheinlich die vier Hauptwinde gespielt haben, die sowohl

[1] So im babylonischen Talmud, Sanhedrin fol. 38a: „Rabbi Meïr sagte: Der Staub des Urmenschen wurde aus der ganzen Erde zusammengescharrt." S. die Ausgabe des babylonischen Talmud mit deutscher Übersetzung von Laz. Goldschmidt, VII (Berlin 1903) S. 155 und die Übersetzung von Aug. Wünsche II 3 (Leipzig 1889) S. 63.

[2] So im jerusalemischen Targum zu Gen. II 7: „Gott nahm rothen, schwarzen und weißen Staub vom Orte des Tempels und von allen vier Weltgegenden, knetete denselben mit den Wassern der ganzen Welt und erschuf Adam daraus" (Grünbaum, *Neue Beiträge z. semit. Sagenkunde* S. 55); in den Pirke R. Eliezer cap. 11: „Gott nahm Staub von allen vier Enden der Welt, von rother, schwarzer, weißer und brauner Farbe" (Grünbaum S. 55 und Capitula R. Elieser . . . ex Hebraeo in Latinum translata per G. H. Vorstium, Leiden 1644, S. 24). Ebenso im syrischen Bienenbuche cap. 13: 'Erde aus allen vier Weltteilen' (Grünbaum S. 58 und E. W. Budge, *The Book of the Bee,* Oxford 1886, S. 16), sowie in den arabischen Chroniken des Ibn-el-Athîr und Abulfeda (*Historia anteislamica arabice,* ed. H. O. Fleischer, Leipzig 1831, S. 13). Auch die beiden Qorankommentatoren Zamaḫśari und Baiḍâwi sprechen von „Erde aus den verschiedensten Ländern" (Grünbaum S. 25). — In diesen Zusammenhang gehört jedenfalls auch eine Interpolation des 'Gespräches dreier Heiligen' (Jagić, *Denkschriften d. Wiener Akad.* XLII, S. 59f., und bei Nachtigall, *Archiv f. slaw. Phil.* XXIV 366), welche in deutscher Übersetzung lautet: „Aus welcher Erde ist Adam [gemacht]? Aus Grigot und Gibibn und aus Krakin und aus Tesant; aus diesen Erden [ist] Adam", obgleich es sich nicht bestimmen läßt, ob mit jenen unerklärbaren Namen (— in einer zweiten Handschrift bei Nachtigall lauten sie ganz anders —) 'Erdarten' oder 'Weltgegenden' — beides könnte der Ausdruck землѧ bedeuten — gemeint sind. [Ob die Namen vielleicht aus Farbenbezeichnungen verderbt sind? Russ. *krasnyj* wäre 'rot'.] — Zum Ganzen vergleiche Singers *Jewish Encyclopaedia* (New York 1901) I 174; Ferd. Weber, *System der altsynagogalen Palästinischen Theologie* (Leipzig 1880) S. 203; A. Wünsche, *Schöpfung und Sündenfall des ersten Menschenpaares im jüdischen und moslemischen Sagenkreise = Ex Oriente Lux* ed. H. Winkler, II (Leipzig 1906) S. 176; O. Dähnhardt, *Natursagen, eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden,* Bd. I. *Sagen zum Alten Testament* (Leipzig 1907) S. 111.

im Alten[1] wie im Neuen Testamente mit den vier Weltgegenden verknüpft erscheinen.[2] Denn in der Johanneischen Apokalypse VII 1 treten die vier Erzengel in den vier Weltgegenden die vier Winde haltend auf[3], d. h. also als Beherrscher derselben. Auch finden wir in dem (allerdings späten) Midrasch-Traktate Bemidbar Rabba Kap. 2 die vier Erzengel Michael, Uriel, Gabriel und Raphael nach den vier Himmelsrichtungen hin um Gottes Thron orientiert[4], wie schon der äthiopische Henoch (C. XL § 2) die Engel Michael, Rafael, Gabriel und Fanuel[5] 'zu den vier Seiten des Herrn' erschaute.

Am deutlichsten sehen wir diesen Zusammenhang zwischen jenen vier Engeln, vier Erdarten, vier Himmelsrichtungen und vier Sternen zum Ausdruck gebracht in einem lateinischen Texte, welcher uns in einer Aufzeichnung des 7. Jahrhunderts vorliegt und nicht früher als das Ende des 6. Jahrhunderts — die

[1] Jeremias XLIX 36: „Ich will über die Elamiter vier Winde von den vier Enden des Himmels her hereinbrechen lassen und sie in alle diese Winde zerstreuen" (Kautzsch). Vgl. Zach. VI 1—8; Dan. VII 2.

[2] Dahingestellt mag bleiben, inwieweit auch die antiken Windgötter Euros, Notos, Zephyros und Boreas mit ihrer gleichen Lokalisierung hineinspielen.

[3] *Apok.* VII 1: *Μετὰ τοῦτο εἶδον τέσσαρας ἀγγέλους ἑστῶτας ἐπὶ τὰς τέσσαρας γωνίας τῆς γῆς, κρατοῦντας τοὺς τέσσαρας ἀνέμους τῆς γῆς.* Vgl. auch *Matth.* XXIV 31 und zur ganzen Frage Ferd. Piper, *Mythologie und Symbolik* I 2, S. 439 ff.

[4] *Bemidbar Rabba,* Par. II (übersetzt von Aug. Wünsche, Leipzig 1885), S. 20: „So wie Gott die vier Himmelsgegenden erschaffen hat und dementsprechend auch die vier Fahnen, so hat er auch seine Thora mit vier Königen umgeben, mit Michael, Gabriel, Uriel und Raphael. Michael zu seiner Rechten, entsprechend Ruben [d. i., wie dort vorher S. 19 angegeben, auf der 'Mittagsseite']. . . . Uriel hat seine Stellung zur Linken, entsprechend Dan, welcher in der Mitternacht lagerte. . . . Gabriel steht vor ihm, entsprechend der Regierung Jehudas, Moses und Aarons, welche in der Morgenseite waren. . . . Raphael entsprechend Ephraim, . . . welcher an der Abendseite lagerte." Vgl. E. Bischoff, *Babylonisch-astrales im Weltbilde des Thalmud und Midrasch,* Leipzig 1907, S. 107 u. 136 (Vorsicht nötig!); A. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients,* Leipzig [2]1906, S. 23—29.

[5] Für Fanuel trat im späteren Judentum Uriel ein.

Einwanderung der Langobarden in Italien (568) erscheint bereits darin vollzogen — zusammengestellt sein kann. Es sind das jene interessanten anthropologischen Notizen, welche sich am Ende der Schlettstädter Handschrift Nr. 1093 vor dem von Wölfflin abgedruckten Teile des Gesprächbüchleins[1] eingetragen finden. Da dieselben bisher unveröffentlicht sind, mag die für uns in Betracht kommende Stelle — unter Beibehaltung der verderbten Form, die mehrfach in interessanter Weise die gesprochene Sprache hervorlugen läßt — hier folgen[2]:

„Inc*ip*i*t* de plasmationem[3] Adam. Ubi[4] D*eus* A*da*m plasmauit, ubi Chr*istus* natus est, hoc[5], in Bethleem ciuitatem, ubi[6] et medius mundus est; ubi ex ·IIII· limus terrae et[7] hominem fecit, hoc est: afferentes[8] ei angeli, id est, Mihael et Gabriel, Uriel, Raphael[9], ex ·IIII· limus terrae[10], quod est per[11] quattuor partes mundi, ab[12] aquilone, ab[12] austro[13], a[14] septentrione et meridie. Et posuerunt iuxta arbore[15] necteris, qui est in medio ligni paradisi. Et de quattuor flumina, que sunt

---

[1] *Monatsberichte der Kgl. preuß. Akad. d. Wiss.* 1872, S. 116 bis 118. — Unzweifelhaft sind diese Notizen als ein Teil des Gesprächbüchleins aufzufassen.

[2] Herrn Stadtbibliothekar J. Clauss zu Schlettstadt bin ich zu großem Danke verpflichtet für die Liebenswürdigkeit, mit der er mir die Benutzung der wertvollen Handschrift ermöglicht hat. — Nachträglich sehe ich, daß der ganze Abschnitt *De plasmatione Adam* sich wörtlich auch in dem Vatikanischen Gesprächbüchlein (R) des 9. Jahrhunderts findet und daraus von W. Schmitz, *Miscellanea Tironiana*, Leipzig 1896, S. 35, Z. 18 bis S. 37, Z. 26 ediert ist. Ich notiere daher unter dem Texte die wichtigeren Varianten dieser römischen Handschrift (R), welche erkennen lassen werden, daß unsere Handschrift im allgemeinen die bessere Textgestalt aufweist.

[3] Wölfflin druckt fälschlich *plasmatione*.

[4] Lies *ibi* (R).

[5] Lies *hoc est* (R). [6] *ibi* R. [7] *et* fehlt R.

[8] *deferentes* R.

[9] *et Gabriel, Uriel, Raphael* fehlt R.

[10] *ex quattuor partes mundi limum terrae* R. [11] *ex* R.

[12] *aut* R. [13] *australe* R. [14] *et* R.

[15] *arbores nectaris* R.

in paradiso, Gion[1], Phison, Tegris[2], Eufratis, sumpta es[3] aqua[4], unde consparsum est ei[5]. Ipsum limu*m*[6] et factum est imaginem D*e*i[7]. De sp*iritu*m dicit, quomodo missus est in Adam. Sicut ·IIII·[8] limus terrae plasmatus est[9], ita ad[10] quattuor angulos terra[11] adducta es[12] aqua. De quattuor fluminibus consparsum est; ita et de[13] ·IIII· uentus precepit D*ominus*, et[14] missus est sp*iritus* in imaginem et sufflauit[15] D*ominus* in imaginem et accepit sp*iritum*.

Primum uerbum qualem dixit Adam? Primum[16] uerbum 'D*e*o gratias' dixit.

Sicut a quattuor partes mundi[17] firmatus[18] est, ita et quattuor stillas[19] constitutas in[20] caelos. De quorum nomen accepit Adam: primam stilla orientalis dicitur Anatoli[21]; secunda stilla occidentalis dicitur Dosis[22]; tertia stilla ab aquilone dicitur Artus; quarta stilla mediana[23] dicitur Mesembrionem[24]. De istas quattuor[25] stillas tulit quattuor literas, id est: de stilla Anatoli[21] tulit .A., de stilla Dosis[22] tulit .D., de stilla Artus tulit .A., de stilla Mesembrionem[24] tulit .M. Et uocauit[26] nomen eius[27] Adam."

---

[1] *Geon, Fison, Thechris et Eufrathis* R.

[2] Dieses *e* für klassisches ĭ entspricht der vulgärlateinischen Aussprache.

[3] So *es* für *est* nach vulgärlateinischer Aussprache (Meyer-Lübke in Gröbers *Grundriß der roman. Phil.* [2]I S. 473, § 32).

[4] *es[t] aqua* fehlt R. [5] *ei* fehlt R. [6] *lignum* R.

[7] *et facta est imago hominis* R. [8] *a quattuor limos* R.

[9] *est Adam* R. [10] Lies *et a* (R).

[11] Lies *terrae* (R). [12] *est et* R.

[13] *a* R. [14] Lies *ut* (R). [15] *insufflavit* R.

[16] *Primum* bis *dixit*] *deo gratias* R.

[17] *mundus* R. [18] Lies *formatus* (R).

[19] Lies hier und im folgenden *stellas,* wie R jedesmal schreibt. Fraglich scheint mir, ob der Schreiber der Schlettstädter Handschrift wirklich das Wort *stilla,* 'Tropfen', im Sinne gehabt hat. Vielleicht liegt nur die auch sonst belegbare Schreibung *i* für langes geschlossenes ẹ in *stēlla,* 'Stern', vor (Meyer-Lübke a. a. O. S. 467).

[20] Lies *sunt in caelo* (R). [21] *anatholi* R. [22] *dosi* R.

[23] Lies *meridiana* (R). [24] *mesimorion* R. [25] *quattuor* fehlt R.

[26] *habet* R. [27] *eius* fehlt R.

Weiterhin, daß Engel nach Sternen 'greifen', lesen wir auch im äthiopischen Henoch c. LXXX § 1. Und was endlich die Parallele zwischen dem Menschen und der Welt, dem Mikrokosmos und dem Makrokosmos angeht, so findet sich diese Idee bei den Juden angedeutet in dem Midrasch-Traktate Bereschit Rabba[1], Par. 8; aber klar entwickelt und ausgeführt in späteren rabbinischen Traktaten, wie den Aboth de-Rabbi Nathan cap. 31, dem Sefer Jezira ('Buch der Schöpfung')[2], dem Sefer Olam ka-Katon ('Buch von der kleinen Welt')[3], einem namenlosen Münchner Mikrokosmos-Traktate[4] u. a. m.[5]

Solcher Beziehungen ließen sich von einem Kenner jedenfalls noch mehrere aufdecken. Aber das Vorgebrachte mag genügen, um zu zeigen, daß unser Adamtext sich ganz in den Vorstellungen der hellenistischen Juden Ägyptens bewegt, aus deren Kreisen wir uns ja das Henochbuch hervorgegangen denken. Und so dürfen wir wohl sagen, daß alles für, nichts gegen die slawische Überlieferung spricht, welche uns den Adamtext als festen Bestandteil des Henochbuches überliefert. Ist dieses aber richtig, so erhält unser Adamtext, besonders

---

[1] A. Wünsche, *Der Midrasch Bereschit Rabba* ..., ins Deutsche übertragen, Leipzig 1881, S. 34: „Gott erschuf den Menschen mit vier Eigenschaften von den oberen und mit vier Eigenschaften von den unteren Wesen. Er ißt und trinkt, begattet sich, entleert sich und stirbt wie das Tier, aber er steht aufrecht, spricht, hat Erkenntnis und sieht wie die Dienstengel."

[2] Besonders Kap. 3—5. S. Joh. Fr. v. Meyer, *Das Buch Jezira, die älteste kabalistische Urkunde der Hebräer*, Hebräisch und Deutsch, Leipzig 1830, S. 10—15; in französischer kommentierter Übersetzung bei S. Karppe, *Zohar* (Pariser These 1901) S. 139—156.

[3] Ad. Jellinek, *Der Mikrokosmos, ein Beitrag zur Religionsphilosophie und Ethik von R. Josef Ibn Zadik*, Leipzig 1854. Weitere Nachweise ebenda S. X f. und, worauf mich Koll. Stölzle verweist, bei S. Karppe, *Étude sur les origines et la nature du Zohar*, Pariser These 1901, S. 391 f. u. 452 ff.

[4] Ad. Jellinek, *Bet ha-Midrasch*, Bd. V (Wien 1873) S. 57—59 u. S. XXV.

[5] Auch im persischen *Bundeheš* (ed. F. Justi, Leipzig 1868) lesen wir: „Denn in jener Zeit wird man vom Geiste der Erde die Gebeine,

in seiner eingangs gedruckten lateinischen Fassung, ein erhöhtes Interesse. Einmal erschließt sich uns dadurch ein Hilfsmittel, welches uns in den Stand setzt, die Überlieferungsgeschichte dieser Henochschrift, die uns erst in Handschriften des ausgehenden 17. Jahrhunderts vorliegt, nunmehr bis in das 10. und 9. Jahrhundert hinabzuverfolgen. Weiter bekommen wir dadurch für die Sätze 8 sowie 13—14 des 30. Kapitels des slawischen Henoch einen nicht nur 7—8 Jahrhunderte älteren, sondern auch bis auf einen Punkt besseren und zugleich vollständigeren Text, so daß wir wenigstens ein kleines Stück der griechischen Urschrift dieses Werkes mit einiger Sicherheit dem Inhalte und teilweise auch der Form nach rekonstruieren können. Und endlich erkennen wir nun in dem lateinischen Adamtexte das Fragment einer lateinischen Übersetzung aus dem slawischen Henoch, von welchem bisher kein Stück in einer anderen Sprache bekannt war. Ob dies Stück aus einer vollständigen lateinischen Übersetzung herausgenommen ist, das zu entscheiden scheinen mir ebensowenig sichere Anhaltspunkte vorzuliegen wie bei dem lateinischen Fragmente[1] des s. g. äthiopischen Henoch.

Diese und andere Fragen zu entscheiden, muß künftiger Henochforschung überlassen bleiben. Ein Hauptgewicht möchte ich aber darauf legen, daß nach meinen Ausführungen es hinfort nicht mehr gut angängig sein dürfte, in dem Adamapokryph, wie Grimm[2] und selbst noch vor kurzem Schütte[3] getan haben,

von dem des Wassers das Blut, von dem der Pflanzen die Haare, von dem des Feuers die Lebenskraft . . . zurückfordern." Vgl. E. Böklen, *Adam und Qain im Lichte der vergleichenden Mythenforschung* (Leipzig 1907) S. 16ff.

[1] Ed. R. W. James, *Texts and Studies* II Nr. 3, S. 146—150, und R. H. Charles, *The Ethiopic Version of the Book of Enoch* (Oxford 1906) S. 219—222 u. S. XVIf. James und Charles sprechen sich für die Existenz einer vollständigen oder teilweisen Übersetzung des äthiopischen Henoch aus; indes dünken mir ihre Gründe kaum durchschlagend.

[2] Grimm, *Deutsche Mythologie* S. 1218; R. Kögel, *Geschichte der deutschen Literatur,* Straßburg 1894, I 43.

[3] G. Schütte, *Die Schöpfungssage in Deutschland und im Norden* in *Indogerman. Forschungen* XVII (1905) 444—457. Vgl. die Ablehnung

den Niederschlag einer **germanischen** Kosmogonie zu sehen. Und darin möchte ich religionswissenschaftlich das wichtigste Ergebnis unserer Betrachtungen finden. Man wird meines Erachtens weiterhin aber auch gut tun, den Text überhaupt gänzlich bei den Spekulationen über volkstümliche Schöpfungssagen auszuschalten, da unser Adamstück aus einer (im Original allerdings verlorenen) griechischen, vermutlich in Ägypten zu Anfang unserer Zeitrechnung entstandenen Henochschrift stammt und daher nicht volkstümliche Anschauung, sondern gelehrte jüdisch-hellenistische Naturphilosophie reflektiert.

Anhang

I

Die oben S. 482 erwähnte, bisher ungedruckte Umformung des Abschnittes über Adams Namengebung in der Münchener Handschrift Clm. 4780 fol. 335a (um 1400 geschrieben) lautet folgendermaßen:

De hoc no*min*e Adam.

Quer*itur* de institucione hui*us* no*min*is Adam. Leg*itur* in quadam glosa, q*uod* creator o*mnium* creatura*rum* formato ho*min*e volens ei nom*en* inpon*er*e misit IIII^or angelos i*n* IIII^or p*ar*tes mu*n*di: P*rimum* in oriente, q*ui* invenit stella*m*, que d*icitur* Anathole; inde tulit hanc l*it*eram .a. Sec*un*d*um* in occidente, q*ui* invenit stella*m*, q*ue* d*icitu*r Disis; inde tulit ha*n*c l*it*eram .d. Terciu*m* in septent*r*ione, q*ui* invenit stella*m*, q*ue* d*icitu*r Arthos; inde tulit hanc l*it*eram .a. Quartum in meridiem q*ui* invenit stella*m*, q*ue* d*icitu*r Messembrios; [fol. 335b] et inde tulit hanc l*it*eram .m. Qui redeuntes ad deu*m*, dixit eis:

---

seiner übrigen Aufstellungen durch K. Helm, *Die germanische Schöpfungssage und die Alvíssmál* in *Paul und Braunes Beiträgen zur Geschichte der deutschen Sprache* XXXII (1906) 99—112.

'legite *literas*'; et illi legeru*nt*: 'Adam.' Et ait d*ominus*: 'hoc est nome*n* hom*in*is istius.'

P*er* hoc sig*n*ificatu*m* fuit, q*uod* primus homo Adam cum sua *pro*genie dominiu*m* in 4^{or} p*ar*tibus mu*n*di possideret. Hec ponit Eberhardus Bytuniensis in *secun*da p*ar*te Grecismi:

Anathole dedit .a., Disis .d., tulit Arthos
.A., Messembris .m.; collige, fiet Adam.

Der letzte Abschnitt führt uns auf den Verfasser jenes weitverbreiteten Distichons über Adams Namen. Tatsächlich finden sich die beiden Zeilen in der *Graecismus* betitelten versifizierten Grammatik des um 1200 lebenden Evrard de Béthune — im 9. Kapitel *De nominibus Latinis masculinis* V. 98 f. (ed. Joh. Wrobel, Eberhardi Bethuniensis Graecismus im Corpus grammaticorum medii aevi, Vol. I, Breslau 1887, S. 59):

Anatole dedit a, dysis d, contulit arctos
A, messembrinos m; collige, fiet Adam.

II

Der flämische Adamtext der Wiener Handschrift Nr. 2818 fol. 284a ff. (15. Jh.) hat folgenden Wortlaut[1]:

God maecte*n* de*n* ma*n* na sine werde*n*
van den lyme en*de*[2] va*n* der erden;
en*de* gaf he*m* der werelt moge*n*thede
4 van al te besitte*n* daer-mede.

[1] Nach einer Abschrift, die Herr Dr. R. Brotanek in Wien so liebenswürdig war, für mich herzustellen. Herrn Prof. J. Franck in Bonn verdanke ich eine bessernde Durchsicht meines Abdrucks. — Die Anfangsverse stehen schon bei Hoffmann von Fallersleben, *Verzeichnis der altdeutschen Handschriften der k. k. Hofbibliothek zu Wien* (Leipzig 1841) S. 271. Koll. Franck macht mich darauf aufmerksam, daß die obigen Verse nach einer Brüsseler Handschrift (*B*) bereits gedruckt sind in einem aus der Maerlant-Schule stammenden Traktat des 14. Jahrh., betitelt: *Der mannen ende vrouwen heimelijcheit* (ed. N. de Pauw, *Middelnederlandsche Gedichten*, Gent 1893, S. 122 ff., V. 51—174).

[2] mit *B*, wie in V. 17, zu streichen (Franck).

En*de* Ada*m* was die jerste man,
daer God aen te make*n* began.
Nv seget Aristoteles,
dat Adam gemaect es
va*n* acht stucke*n*, — dat verstaet —,
daer die een na de*n* a*n*dere*n* gaet,
En*de* leert hier jn sijn begy*n*nen,
waer me*n* elck deel sal beky*n*nen
en*de* waer elck deel leedt — sijts gewes —
en*de* wat jn elck te merken es;
dat sulstu nv al-hier verstaen.
Dat jerste deel js sonder waen
va*n* den lyme va*n* der erden;
en*de* daer-af liet God gewerden
dat vleys, dat die me*n*sche heuet,
dat weder der erden die doot geuet.
Dat a*n*der deel, — verstaet hier mee —,
dat is gemaect va*n* der zee;
en*de* daer-af coemt mede dat bloet,
dat jn de*n* me*n*sche wesen moet.
Dat dorde deel is ope*n*baer,
dat coemt v va*n* der so*n*nen claer;
en*de* daer-af sijn, — als wijt togen —,
ghemaect scone des me*n*schen ogen,
die al den licha*m*e leiden mede
met hare claerheit telcker stede.
Dat vierde deel gemaect es
va*n* den wolken, — des sijt gewes;
en*de* daer-af sijn gemaect nv
des me*n*schen gepey*n*se, — dat seg ik v —,
beide goet en*de* quaet.
Dat vijffte deel, — dat verstaet —,
alsoe als ic dat hebbe vernomen,
eest he*m* va*n* den wijnde comen;
en*de* daer[1] heeft hy, wt nase en*de* wt mo*n*de*n*,
den adem-tocht jn allen sto*n*den.
Dat seste deel, — wat helpt ontsaect —,
dat is va*n* den steene*n* gemaect;

[1] lies mit *B daeraf* (Franck).

en*de* daer-af sijn alle die beene
va*n* den me*n*sche, groet en*de* cleene.
Dat seue*n*de deel, — heb ick gevreest —,
dat is va*n* den heilige*n* geest;
en*de* daer-af is hy redelic mede
en*de* besceide*n* jn elcke stede.
Dat achte*n*de deel, — seget tgedichte —,
dat is va*n* der werelt lichte,
dat licht, dat[1] I*esus* is genant;
en*de* daer-af soe is die me*n*sche beca*n*t,
dat hy godevruchtich es
op alle dinck, — sijt seker des.
Aldus js die me*n*sche gemaket al
va*n* desen stucken, groet en*de* smal.
　　Nv hoert noch va*n* desen meer!
Ghy horet my wel seggen eer,
dat die me*n*sche na mij*n*der ryme
ghemaect is va*n* der erden lyme;
en*de*, trect hier meest aen heme,
sy is traech, — als ic verneme —,
en*de* zwaer en*de* wordet gerne vet,
op dat he*m* anders nyet en let.
En*de* is hy va*n* der zee meest,
daer ic dat bloet jn heb gevreest,
soe js hy vroet eener vlucht,
die he*m* nochta*n* geeft een ducht
ter vroetscap, daer hy he*m* toe keert,
dat hijer nyet en worde volleert.[2]
En*de* is hy va*n* der so*n*nen dan,
daer he*m* lucht af comet an,
soe js hy schone va*n* allen leden
en*de* gracelick oeck va*n* seden,
en*de* jn dat scouwe*n* te siene goet;
mer quaet js te kenne*n* haren moet.
En*de* is hy va*n* den wolken met,
daer sijn gepey*n*se af sijn geset,

[1] Das zweite *dat* gegen beide Hss. vielleicht zu streichen (Franck).
[2] Diese Stelle ist auch in der anderen Hs. nicht ganz klar (Franck).

soe is hy licht en*de* snel,
wa*n*t die gepey*n*sen, — weet hy[1] wel —,
die sijn vollick haer en*de* dare;
aldus moet hy trecke*n* oeck daernare.
Is hy meest va*n* den wynde,
daer-af die adem coe*m*t gehynde,
soe is hy haestich en*de* wreet
en*de* ter gramscap oeck gereet.
Wa*n*t daer adems vele by*n*nen es,
is vollick verwermt, — sijt seker des.
En*de* is hy meest va*n* den steene,
daer-af gemaect sijn die beene,
soe is hy hart va*n* synne
en*de* vreck mede, als jc ke*n*ne;
ghelijck die steene hart sijn
en*de* quaet te weyke*n* sij*n* in schijn,
alsoe sijn dese, die jc mene,
die meest jn he*m* hebbe*n* die bene.
En*de* js hy oeck alre-meest
ghemaect va*n* den heylige*n* geest,
daer he*m* besceidenheit af coemt,
als hier-vore*n* is genoemt,
soe is hy goet en*de* *suver*[2] mede,
en*de* set sijne*n* zyn wel gerede
ter heiliger scrifture*n* waert,
en*de* die wort he*m* wel geope*n*baert,
wa*n*t die heilige geest jn he*m* leeft,
daer hy sijn wesen meest af heeft.
En*de* is[3] meest gemaect mede
va*n* den lichte der claerhede,
dat God seluer is geheten,
soe is hy goet, — als wijt weten —,
en*de* harde claer op alle dingen,
wa*n*t hy is soe so*n*derlinge
va*n* leuen jn gerechticheden,
dat hy al gedoget mede,

---

[1] lies *wetdy* mit *B* (Franck).
[2] so nach *B*; in der Wiener Handschrift unleserlich.
[3] lies *is hy* mit *B* (Franck).

dat hy hoert en*de* siet,
wa*n*t hy[1] gerint sijnre harte*n* nyet.
Dit sijn die punten, daer me*n* mede
beke*n*nen sal der me*n*schen zede,
en*de* waer-toe dat hy is zaect
en*de* waer hy meest af is gemaect.
Noch sijn oeck vier a*n*der dinge*n*,
daer die me*n*sche sonderlinge
af is gemaect, — als jc versta —,
dat sijn die vier eleme*n*ta.

III

Die bisher ungedruckte mittelenglische Prosanotiz der Oxforder Handschrift Rawlinson C 814 fol. 87b (15. Jh.) lautet folgendermaßen:

A man is mad of vij thingis: erthe & water, sonne & wynde, cloudes & ston, & of the holi gost.

Erthe	╳	*blod.*	*sonne*	╳	*breth.*	*cloudes*	╳	*bon.*
water		*flessh.*	*wynd*		*bowel.*	*ston*		*wit.*

Of the holy gost the soule &c.

Von allen mir bekannten Fassungen weicht die mittelenglische darin ab, daß sie die Eingeweide *(bowel)* aus der Sonne herleitet.

IV

Die beiden oben S. 486 erwähnten rumänischen Versionen haben folgenden Wortlaut:

(a) Eine rumänische Handschrift vom Jahre 1809, welche sich jetzt in der Biblioteca Centrală zu Bukarest befindet, hat unter ihren 'Fragen und Antworten' *(Intrebărĭ şi răspunsurĭ)* auf S. 2 auch die folgende:

„I. *Din câte părți aŭ făcut D-zeu pre om?* — R. *Din opt părțĭ: trupul din pământŭ; osile din pieatră; sângile din*

[1] zu streichen oder in *hen* (*B*) oder *het* zu bessern (Franck).

roao; ochiĭ din soare; cugetu din noorĭ; suflare din vânt; înțelepciunea din lună; earŭ prorocirea de la duhul sfânt?"[1]

Zu deutsch[2]: „Frage: Aus wieviel Teilen hat Gott den Menschen gemacht? — Antwort: Aus acht Teilen: den Leib aus Erde, die Knochen aus Stein, das Blut aus Tau, die Augen aus Sonne, Gedanken aus Wolken, Odem aus Wind, den Verstand aus Mond, und die Fähigkeit zu prophezeien aus dem Heiligen Geiste."

(b) Im Volksmunde lebt noch heutzutage die folgende Fassung, welche bei Bauernhochzeiten vorgetragen zu werden pflegt. Nach rumänischer Sitte muß nämlich die Braut[3] oder ein besonderer Redner[4] im Namen der Brautleute die Angehörigen in gereimter Ansprache um Verzeihung bitten, — *ertăcĭune* heißt daher diese ganze Rede; und bei dieser Gelegenheit wird die ganze 'Geschichte der Eheschließung', anhebend mit Adam und Eva, eingeflochten. Da heißt es dann:

„*Decĭ după acele după toate, zidit-au Dumnezeu pe Adam, și'l făcu din opt părțĭ: trupul din pământ și oasele din peatră, cu sângele din rouă, cu frumusețele din soare, cu ochiĭ din mare, cu sufletul din duhul sfânt, cu gândul din iuțimea ângerilor, cu puterea de la Sfânta Troiță, și'l făcu om deplin.*"

Auf deutsch: „Also nach allem hat Gott den Adam erschaffen und ihn aus acht Teilen gemacht: den Körper aus Erde und die Knochen aus Stein, mit dem Blute aus Tau, mit den Schönheiten aus Sonne, mit den Augen aus Meer, mit der Seele aus dem Heiligen Geiste, mit dem Gedanken aus der Schnelligkeit der Engel, mit der Macht aus der Heiligen Dreieinigkeit; und er machte ihn Mensch vollständig."

---

[1] Nach M. Gaster, *Literatura populară română* (Bukarest 1883) S. 268.

[2] Für liebenswürdige Hilfe bei der Übersetzung bin ich Frau Dr. Herbig in München zu größtem Danke verpflichtet.

[3] M. Gaster a. a. O. S. 269.

[4] H. Tiktin, *Rumänisch-deutsches Wörterbuch* (Bukarest 1906) S. 598.

Dieser jüngste Sproß unseres Adamtextes darf unser besonderes Interesse in Anspruch nehmen, weil er uns zugleich ein lehrreiches Beispiel abgibt, wie eine ursprünglich gelehrte Anschauung volkstümlich werden und dann mit der Zähigkeit ältester, eingewurzelter Volksüberlieferung von Mund zu Mund fortleben kann. Wahrlich, um die Wende des 19. Jahrhunderts rumänischen Bauersleuten zur Kurzweil dienen zu müssen, das hätte sich der ernste, mystisch-philosophisch gerichtete und von Propheteneifer durchglühte Verfasser des alten Henochapokryphs sicherlich niemals träumen lassen!

Das Ei im Totenkult der Alten

Von **Martin P. Nilsson** in Lund

Vor einigen Jahren habe ich an sehr entlegener Stelle nachgewiesen, daß das Ei im griechischen Totenkult vorkommt, und dieses Ergebnis zur Deutung einer längst bekannten Gruppe von Reliefs verwendet.[1] Da das Material sich mittlerweile bedeutend vermehrt hat und das Entgegenkommen der Museen in Berlin und Kopenhagen es mir möglich gemacht hat, ein paar besonders wichtige, hierher gehörige Denkmäler zu veröffentlichen[2], darf ich hier auf das Thema zurückkommen, um die bisher zurückgestellte Erklärung des Gebrauches zu fördern.

A. Funde wirklicher Eier

Die Sitte, den Toten Eier in das Grab mitzugeben, reicht vielleicht in die Vorzeit zurück. In den Nekropolen auf Telos fand Bent in den Gräbern Fischknochen, Eier und Feigen; leider läßt die kurze Fundbeschreibung keinen sicheren Schluß auf das Alter der Gräber zu.[3] Ein Fund aus Eleusis gehört der geometrischen Zeit an; hier sind Eierschalen gefunden in dem zweiten Grab über dem sog. Isisgrab.[4] In dem *στενόν* des marathonischen Grabhügels, d. h. einem von zwei niedrigen Reihen von aufrechtstehenden Ziegeln gebildeten Raume, fanden

[1] *Das Ei im Totenkultus der Griechen* in dem Heft: *Från Filologiska Föreningen i Lund, Språkliga Uppsatser II,* Lund 1902. Daraus sind die Abb. 2 und 3 entlehnt. Vgl. die Besprechungen von Stengel, *Berl. phil. Wschr.* 1903, S. 119, und Steuding, *Wschr. f. klass. Philol.* 1903, S. 260.

[2] Für die freundliche Erlaubnis zur Veröffentlichung spreche ich den Leitern der beiden Museen meinen Dank aus; ebenso danke ich Herrn Dr. Zahn in Berlin und Herrn Dr. Blinkenberg in Kopenhagen für nie versagende Unterstützung.

[3] *Journ. of Hell. Studies* VI (1885), 235; vgl. Blinkenberg, *Aarbøger or nordisk Oldkyndighed* 1896, S. 5, A. 3.

[4] Skias, Ἐφημ. ἀρχ. 1898.

sich Reste des den Tapferen gewidmeten Totenopfers: Knochen von Geflügel und wiederum Eierschalen.[1] Bei den Grabungen der deutschen Orientgesellschaft in Abusir fand man im Sande neben einem Sarge Haselnüsse, Mandeln, Granatäpfel, Datteln, Hühnereier, zwei Näpfe mit Speiseresten und Tierknochen. Die Gräber gehören der zweiten Hälfte des 4. Jahrh. v. Chr. an.[2] Ungefähr aus derselben Zeit stammt ein vor zwei Jahren gemachter Grabfund aus Aliveri auf Euböa, den ich vergangenen Sommer in dem kleinen Museum von Chalkis gesehen habe. Er besteht aus vier kleinen Vasen aus der Verfallzeit des rfig. Stiles, darunter sind zwei von sehr gedrückter Lekythosform nur mit Streifen verziert, und zwei Aryballen, der eine mit einer Palmette, der zweite, etwas größere, mit einer sehr zerstörten figürlichen Darstellung, vermutlich ein Kind, welches den Arm vorstreckt. Das Hauptstück ist eine große bronzene Hydria; den Ansatz des Vertikalhenkels ziert ein schöner Frauenkopf: oben auf diesem Henkel lag ein noch heute im Museum bewahrtes Hühnerei. In einem Grabe bei Panticapaeum fanden sich zwei Eier in einem silbernen Gefäß.[3]

Noch häufiger sind Eier in etrurischen Gräbern; besonders in Corneto sind Eierschalen in Menge gefunden[4]; in den etruskischen und älteren Gräbern bei Bologna sind viele Schalen und auch ganze Eier gefunden[5]; sie kommen auch an anderen Orten Italiens vor. Im Museum der Familie Campanara zu Toscanella erwähnt Mrs. Hamilton-Gray ein ganzes Körbchen mit Eiern, die alle in demselben Grabe aufgesammelt worden waren. In einem Grabe auf der Insel Ischia fand sich eine Vase mit einer größeren Anzahl Eier. Bei Untersuchung des alten Begräbnisplatzes hinter dem Bourbonischen Museum in

[1] *Athen. Mitteil.* XVIII (1893), 53. [2] *Arch. Anz.* 1903, S. 80.
[3] *Annal. dell' Inst.* 1840, S. 12, A. 18.
[4] Dragendorff bei Hiller v. Gaertringen *Thera* II, 119; Raoul Rochette, *Mém. de l'Inst. de France* XIII (1838), 676.
[5] Montelius, *La civilisation primitive en Italie* I, S. 470.

Neapel fand man ein Ei in einem Tuffgrabe.[1] Leider fehlen bei diesen ältesten Nachrichten die genaueren Fundumstände, welche einen Schluß auf das Alter der Gräber zulassen könnten.

Eine Sonderstellung nehmen die Straußeneier ein, deren mehrere in Gräbern gefunden sind, das älteste Beispiel sogar in dem ersten Schachtgrabe in Mykene.[2] In der *tomba dell' Iside* in Vulci waren sechs Straußeneier, wahrscheinlich auf Fußgestellen wie Vasen aufgestellt; sie sind mit eingeritzten oder gemalten Ornamenten und Darstellungen (Tierfriesen, Krieger, Wagenzug) reich verziert[3] und sind griechische, nicht, wie gewöhnlich behauptet wird, phönikische Arbeit.[4] Noch ein Straußenei ist in einem Grabe bei Marzabotto gefunden.[5] Im Altertume wie jetzt gehörten die Straußeneier zu den exotischen Kuriositäten; so erwähnt sie Plinius N. H. X, 1, und vielleicht war es ein Straußenei, welches im Tempel der Hilaeira und Phoibe in Sparta als das Ei der Leda gezeigt wurde.[6] Jedoch glaube ich nicht, daß jene Eier als reine Kuriositäten zu betrachten sind; der Vergleich mit den angeführten Beispielen und mit den unten besprochenen bemalten Nachbildungen von Eiern lehrt, daß sie wegen der Beziehung des Eies auf den Totenkult in das Grab mitgegeben worden sind.

B. Nachbildungen

Die Sitte, Nachbildungen von Eiern in das Grab zu legen, zeigt, daß man an das Ei eine besondere Bedeutung knüpfte. Die Größe, die der eines gewöhnlichen Hühnereies zu entsprechen pflegt, beweist, daß man hierbei nicht an Nach-

[1] Vgl. *Notizie degli scavi* 1897, S. 262; Mrs. Hamilton Gray, *Tour to the sepulchres of Etruria in 1839,* S. 315; die beiden letzten Funde bei Bachofen, *Gräbersymbolik der Alten* (Basel 1859), S. 49.

[2] Schliemann, *Mykene* S. 438.

[3] Am besten abgebildet bei Perrot et Chipiez, *Hist. de l'art dans l'Antiquité* III, S. 856 ff.

[4] S. Furtwängler in Roschers *Lex. der Mythol.* I, 1761.

[5] Montelius a. a. O. S. 509.

[6] Paus. III, 16, 1; so Lobeck, *Aglaophamus* S. 52 A.

ahmungen der bemalten oder eingeritzten Straußeneier zu denken hat. Es ist schon in Troja im Schutt der zweiten Ansiedelung ein Ei aus Aragonit und in Tiryns eins aus Alabaster gefunden[1]; sie stammen aber nicht aus Gräbern, und es ist daher wenigstens als sehr unsicher zu bezeichnen, ob sie für den Totenkult bestimmt waren. Sicheren Grabfunden begegnen wir auf Thera, wo in einem der archaischen Gräber drei Eier aus weichem Kalkstein gefunden sind.[2] Das wichtigste Stück ist ein im Berliner Antiquarium befindliches schwfig. tönernes Ei, dessen Beziehung auf den Totenkult die aufgemalte Totenklage zeigt (Höhe 60 mm, Abb. 1).[3] Auf einem Stuhle sitzt der Flötenbläser, ihn umgeben fünf klagende Frauen. Der hellrote Ton hat einen dünnen gelbweißen Überzug, auf den die Figuren aufgesetzt sind. Das Ei stammt aus Korinth, die Fundumstände sind leider unbekannt. Es ist kein Sprenggefäß (ἀρδάνιον), wie Furtwängler a. a. O. vorschlägt: das verbietet schon der Umstand, daß es an beiden Enden eine Öffnung hat; es wird sicher ein Grabfund sein. Ein zweites Beispiel, auch in Berlin, zeigt, daß unser Gefäß keine vereinzelte Erscheinung ist.[4]

Andere Nachbildungen von Eiern stammen aus Italien. In einem 1896 entdeckten Grabe in Palestrina fand man in einem Peperinsarkophag neben Goldschmuck und einer Vase in der Form eines Frauenhauptes zwei tönerne Eier. Beide sind mit weißem Stuck bedeckt und an beiden Enden mit roten und schwarzen Streifen verziert. In der Mittelzone ist auf

---

[1] Schliemann, *Ilios* S. 480 Nr. 556; *Tiryns* S. 197.

[2] Dragendorff a. a. O. II, S. 119.

[3] Furtwängler, *Beschreibung der Vasensammlung* Nr. 2104.

[4] *Jahrb. d. kgl. preuss. Kunstsamml.* 22 (1901) S. XLIII wird unter den neuen Erwerbungen des Antiquariums erwähnt: „ein Ei aus Ton von der Größe eines Hühnereies; auf dem weißen Überzug sind mit verdünnter Farbe vier klagende Frauen gemalt, über denen ein Eidolon schwebt". Nach der Mitteilung von Herrn Dr. Zahn ist das Ei alt, aber die Figuren gefälscht.

dem einen auf jeder Seite ein Vogel zwischen Sträuchern und Pflanzen gemalt, während das andere ein Netz schwarzer Linien mit roten Rhomben in der Mittelzone zeigt. Höhe 107 bzw. 120 mm[1] Aus der alten Etruskerstadt bei Marzabotto stammt ein drittes Exemplar, welches nur mit Streifen und länglichen Klecksen bemalt ist[2]; die näheren Fundumstände sind leider unbekannt. In den Gräbern zu Vulci sind Nachahmungen von Straußeneiern, aber auch von Eiern kleinerer Vögel gefunden.[3] Bachofen a. a. O. S. 50 erwähnt, daß eines durch Schenkung in das Straßburger Museum gelangt ist.



Abb. 1 a.

Die Funde aus Südrußland sind dem klassischen Kulturkreise nicht zuzurechnen. In einem Grabhügel des 1.—2. Jahrhunderts n. Chr. am mittleren Laufe des Kubanflusses ist ein tönernes Ei mit einer Klapper gefunden[4]; ein ähnliches

[1] *Notizie degli scavi* 1897, S. 261 f. Fig. 3 u. 4. Die Eier gelangten in die Sammlung Sarti; s. den Versteigerungskatalog (1906), S. 64, Nr. 376 u. 377, Tf. XXIII. Der dort vermutete ägyptische Ursprung ist natürlich falsch.

[2] Montelius a. a. O. I, Tf. 109, Fig. 20.

[3] Micali, *Monum. inediti* S. 57; Dennis, *Städte und Begräbnisplätze Etruriens* I, 284, A. 4.

[4] *Arch. Anz.* 1904, S. 102.


Abb. 1 b.

stammt aus einem altslawischen Grabe der ersten nachchristlichen Jahrhunderte bei Kieff.[1] Im Gegensatze zu den Beispielen aus den klassischen Ländern haben diese Eier eine Klapper und sind daher zu vergleichen mit den ganz ähnlichen „Eiersteinen", die in germanischen Gräbern gefunden sind. Die Sitte ist aber völlig entsprechend, denn in den germanischen Gräbern finden sich oft Eierschalen.[2] Nur ist die Klapper nicht aufgeklärt; ein Ei mit einer Klapper kann sehr wohl eine Spielsache gewesen sein.

C. Bildliche Darstellungen

Noch häufiger wird das Ei auf Monumenten, die zum Totenkult gehören, bildlich dargestellt; zuerst auf den archaischen spartanischen Heroenreliefs. Auf der Stele aus Chrysapha, jetzt in Berlin, bringt der adorierende Mann einen Hahn und ein Ei dar, die Frau Granatäpfel und Blumen.[3]

[1] *Collection B. Khanenko, Antiquités de la région du Dniepre, époque slave* (Kieff 1902), Tf. XXXV, Nr. 135 u. S. 68.

[2] Louise Hagberg, *Påskäggen och deras hedniska ursprung* in *Fataburen* 1906, S. 145.

[3] Abg. *Collection Sabouroff* I, Tf. 1; Roschers *Lex. der Mythol.* I 2567 u. ö.

Dieselbe Darstellung kehrt wieder auf einem in Sparta befindlichen Relief.[1] Die Ähnlichkeit zwischen der Darstellung dieser Heroenreliefs und denen des sog. Harpyienmonumentes ist zuerst von Milchhöfer bemerkt[2], und es dürfte jetzt als ausgemacht gelten, daß die Szenen dieses Monumentes sich auf den Totenkult beziehen. Auf der einen Seite begegnen uns zwei thronende Frauen; die eine hält einen Granatapfel und eine Blume; ihr nahen sich drei Adorantinnen, von denen die zweite einen Mohnkopf[3] und eine Blume, die dritte ein Ei bringt; auf einer anderen Seite finden wir den Jüngling mit dem Hahn wieder.

Nun finden wir auf einem böotischen Krater des späteren rf. Stiles in Athen[4] einen auf einer Kline ruhenden bärtigen Mann, welcher mit der rechten Hand einer großen sich emporringelnden Schlange einen Becher entgegenhält, während er in der linken ein Ei hält. Da die von dem Herausgeber Kern gegebene Deutung des Bildes auf der anderen Seite als Hygieia durch die an der Wand hängenden Votivglieder gesichert ist, muß man ihm auch darin beistimmen, daß jenes Bild Asklepios darstellt. Der Gott ist aber genau in dem Typus des Toten-

---

[1] Tod u. Wace, *Catalogue of the Sparta Museum* S. 133, Nr. 3 f.

[2] *Arch. Ztg.* 1881, S. 53 f.

[3] Der Mohnkopf hat dieselbe Beziehung auf die Fruchtbarkeit wie der Granatapfel und verdankt wie dieser seinen vielen Samenkörnern seine Bedeutung. Deswegen sieht man den Mohnkopf so oft in der Hand der Demeter; dabei muß man sich aber auch erinnern, daß im Altertume wie jetzt Mohnkörner eine alte, besonders beim Volke beliebte Würze des Brotes war. Plinius N. H. XIX, 168: *candidum (papaver) cuius semen tostum in secunda mensa apud antiquos dabatur et panis rustici crustæ inspergitur adfuso inhærens ovo.* Alkman erwähnt *μακωνίδες ἄρτοι* (Frg. 74 B[4] bei Athen. III, p. 111 A); *μηκωνίς Inschr. v. Priene* Nr. 171, Z. 7, auf den Kult der Demeter und Kore bezüglich. Mohn wird schon bei Homer im Garten gepflanzt, *Θ* 306; die Mohnkultur überhaupt ist uralt und findet sich schon in den schweizerischen Pfahldörfern vor (s. Schrader, *Sprachvergleichung und Urgeschichte* [3], II, 187 u. 192).

[4] *Ἐφημ. ἀρχ.* 1890, Tf. 7; Collignon et Couve, *Catalogue des vases peints au Musée nationale d'Athènes* Nr. 1926.

mahls dargestellt; aus diesem stammt auch das Ei. Zwar kehrt das Ei wieder in einigen anderen Asklepiosdarstellungen, vor allem an der epidaurischen Statue[1], und Plinius zählt viele medizinische Verwendungen des Eies auf, es kann aber nie als selbständiges Attribut einer Heilgottheit dienen; da wir dagegen gefunden haben, wie häufig das Ei im Totenkult ist — unten wird ein Beispiel angeführt werden, wo ein Ei der Schlange, welche Seelentier ist, gereicht wird — und da wir wissen, wie eng der Zusammenhang zwischen dem Asklepios- und dem Toten(Heroen-)kult ist und wie dieser Zusammenhang sich in den bildlichen Darstellungen widerspiegelt, ist es ohne weiteres klar, daß Asklepios das Ei — wie die Schlange — aus dem Totenkult herübergenommen hat. Dies fällt schwer ins Gewicht gegen die Deutung Kerns a. a. O. von einigen böotisch-lokrischen Terrakotten, die auch in diesem Zusammenhange wichtig sind, auf Asklepios. Die untereinander sehr ähnlichen Terrakotten finden sich in verschiedenen Museen und sind jetzt bequem zusammengestellt von Winter.[2] Ein besonders schönes Exemplar (Höhe 305 mm), welches neulich für das Kopenhagener Museum erworben wurde, ist auf Tafel I abgebildet. Die Terrakotten stellen dar den Oberkörper eines bärtigen Mannes, der über die linke Schulter geschlungene Mantel läßt die rechte Seite der Brust frei; er hält vor der Brust in der linken Hand einen Kantharos, in der rechten ein Ei. Auf dem hier abgebildeten Exemplar zeigen die nackten Teile rote, die anderen, einschließlich des Eies, weiße Farbe. Der Kopfschmuck ist kein Kalathos, wie behauptet wird, sondern besteht aus einem Reifen, um den ein Schleiertuch gelegt ist, dessen Enden über die Schultern herabhängen. Der Reif ist in anderen Exemplaren[3] mit Rosetten geschmückt,

---

[1] S. Löwe, *de Aesculapi figura,* Diss., Straßburg 1887, S. 71.

[2] Winter, *Typen der figürlichen Terrakotten* I, S. 248, Fig. 4 u. 5.

[3] S. das aus Athen Ἐφημ. ἀρχ. 1890, S. 138 u. a.; Winter a. a. O. Nr. 4.

und, was bedeutungsvoller ist, auf einem Dresdener[1] mit einem Kranze von Efeublättern und -beeren verziert.[2] Es findet sich ein nahestehender Typus, wo das Ei fehlt und der Mann nur den Kantharos in der rechten Hand hält (Winter a. a. O., Fig. 3). Neben diesen männlichen Protomen stehen entsprechende weibliche, deren Haltung und Kopfbedeckung ähnlich ist, die Attribute verschieden; eine im British Museum befindliche (Winter, Fig. 2) hält in der linken Hand einen Hahn, in der rechten wieder ein Ei; eine in Berlin (Winter, Fig. 1) nur den Hahn in der linken Hand; die übrigen Spielarten sind für uns ohne Interesse.

Die Beziehung auf den Totenkult ist ohne weiteres klar; genau dieselben Attribute begegnen auf den spartanischen Heroenreliefs: Becher, Ei, Hahn. Es fragt sich aber, ob unsere Terrakotten heroisierte Tote oder Unterweltsgottheiten darstellen. Die letzte Ansicht hat Furtwängler ausgesprochen[3] (Hermann nennt a. a. O. das Dresdener Exemplar einen bärtigen Dionysos). Dafür spricht die Art der Kopfbedeckung, die Stephane mit den herunterhängenden Binden, welche einer Gottheit ziemen, während die in den Totenmahlen dargestellten den Kopf unbedeckt haben. Wenn auch die Terrakotten Unterweltsgottheiten darstellen, sind die Typen aus den Darstellungen heroisierter Toten entlehnt, wodurch die Gottheiten des Totenreichs die Attribute bekommen haben, mit welchen die heroisierten Toten dargestellt zu werden pflegen und welche dem Totenkult entstammen. Eine Parallele hierzu bieten die Tarentiner Terrakotten. Unter diesen findet sich sehr oft, mehr oder weniger fragmentiert, eine Gruppe, welche einen gelagerten Mann darstellt, der einen oft sehr reich ausstaffierten Hauptschmuck trägt, von welchem breite Binden auf die Schulter

---

[1] *Arch. Anz.* 1894, S. 30, Nr. 19.

[2] Ebenso auf dem *Arch. Anz.* 1891, S. 120, Abb. 5, abgebildeten Stück, welches Winter für eine Fälschung erklärt.

[3] *Arch. Jahrb.* III (88), 253, Nr. 4; *Sammlung Sabouroff* I, Einl. S. 14.

herabhängen. In der Hand hält er einen Kantharos oder eine Schale. Am Fußende sitzt eine weibliche Figur, die einen Knaben im Schoße hat; mitunter fehlt dies Kind. Wolters hat die Gruppe nach den bekannten Analogien als ein Totenmahl gedeutet.[1] Nun sind aber diese Terrakotten neben anderen in einem großen Depositum gefunden, welches auf 30000 Stück geschätzt wird. Sowohl diese Fundumstände, wie das Verhältnis, daß neben dem Mann und der Frau immer nur ein Kind, und zwar ein männliches, vorkommt, während bei den Totenmahlen oft mehrere Personen dargestellt werden, zeigen bestimmt, daß die Darstellung sich auf einen Götterkult bezieht und daß das Depositum aus einem naheliegenden Tempel stammt.[2] Ob die von Evans gegebenen Benennungen als chthonischer Dionysos, Kore-Persephone und Iakchos, richtig sind, mag dahingestellt sein; jedenfalls sind es sicher Götter der Unterwelt, aber ebenso sicher lehrt der Augenschein, daß der Typus der Darstellung aus dem Totenmahl herübergenommen ist. Die Möglichkeit, den Gott der böotisch-lokrischen Terrakotten näher zu bestimmen, bietet der Efeukranz des Dresdener Exemplares: es ist der chthonische Dionysos. Mit der Dionysosverehrung haben sich die Unterweltsgedanken früh vermischt. Ich brauche mich nicht auf die Aufstellungen Rohdes zu berufen; in historischer Zeit bestanden vielerlei Verbindungen zwischen dem Kult des Dionysos und dem der Unterweltsgottheiten, wie sie auch entstanden sind[3]; welche Hoffnungen die in die Dionysosmysterien Eingeweihten schon früh auf ihren Gott setzten, zeigt die archaische Inschrift einer Tuffplatte aus Cumä, welche als Deckel eines Grabes gedient hat: *οὐ θέμις ἐντοῦθα κεῖσθαί (ε)ἰ μὴ τὸν βεβαχχευμένον.*[4]

---

[1] *Arch. Ztg.* XL (1882), 285ff.

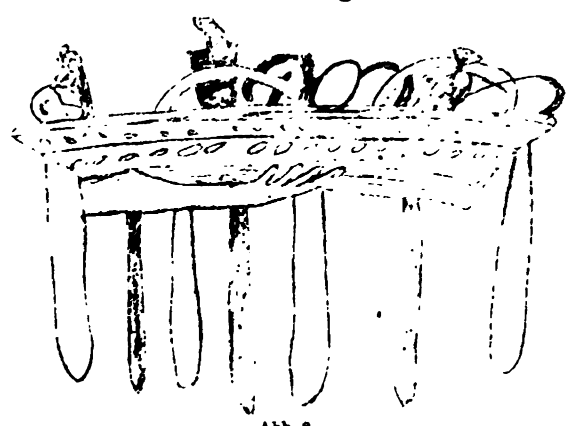
[2] S. die Ausführungen von Evans, *Journ. of Hell. Studies* VII (1886), S. 8ff.

[3] Vgl. meine *Griech. Feste* S. 287.

[4] *Notiz. degli scavi* 1906, S. 378 (N, Σ, Ψ = χ).

Und später wenigstens finden wir das Ei in seiner kosmogonischen Bedeutung in den Mysterien des Dionysos.[1] Es ist darin aus dem orphischen Kreis aufgenommen; wann, ist unsicher; es würde aber keinen wundernehmen, wenn es so früh geschehen ist, daß es die Darstellung unserer Terrakotten hat beeinflussen können.

Das reichlichste Material für den altattischen Totenkult bieten die weißen Lekythen; ich habe sie eingehender a. a. O. besprochen. Bei dem kleinen Maßstabe und der oft flüchtigen Malweise ist der kleine Gegenstand nicht immer sicher zu erkennen. Absolut deutlich erscheinen zwei Eier unter den Opfergaben — Lekythen und langen herunterhängenden Brotfladen[2] —, welche eine Frau in dem Korbe trägt auf einer Athener Lekythos (Abb. 2).[3] Auf der Lekythos ebenda 1912 (Collignon u. Couve 1648) ist vielleicht der eine von den Gegenständen, welche die Frau in der Hand trägt, ein Ei. Auf


Abb. 2.

---

[1] Plutarch, qu. symp. p. 636 E: *ὅθεν οὐκ ἀπὸ τρόπου τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμοῖς ὡς μίμημα τοῦ τὰ πάντα γεννῶντος καὶ περιέχοντος ἐν ἑαυτῷ συγκαθωσίωται* (sc. *τὸ ᾠόν*). Vgl. Macrob. Saturn. VII, 16.

[2] Ich habe sie a. a. O. (wie auch später Collignon u. Couve in dem *Katalog*) irrtümlicherweise für Tänien erklärt; aber nach der Darlegung von Benndorf in dem Aufsatze *Altgriechisches Brot* (in *Eranos Vindobonensis*) kann es nicht zweifelhaft sein, daß es vielmehr längliche, weiche Brotfladen sind.

[3] Nr. 1953; Collignon u. Couve Nr. 1681; die nach einer Pause gefertigte Abbildung ist aus meiner o. a. Schrift wiederholt.

der hier als Abb. 3 aus meiner o. a. Schrift wiederholten Lekythos in Athen Nr. 2030 trägt die Frau auf dem Kopfe einen Korb mit Opfergaben, in der linken Hand einen Granatapfel und in der rechten ein Ei mit der dabei üblichen Fingerhaltung. Interessant ist die Athener Lekythos bei Benndorf, *Griech. u. Siz. Vasenb.* Tf. XXIV, 2. Vor einem Grabtumulus steht eine in ihren Mantel dicht eingehüllte Frau; sie führt mit der einen sichtbaren Hand einen kleinen ovalen Gegenstand gegen den Mund; nach Form und Haltung der Finger ist es ein Ei. Eine ähnliche Darstellung hat die Berliner Lekythos Nr. 2246. Auf einer Grabstele ist ein Jüngling gemalt, der mit der rechten Hand einen kleinen Gegenstand gegen den Mund führt; es ist wieder ein Ei, obgleich bei der flüchtigen Malweise etwas eckig geraten. Diese beiden Bilder können nur so gedeutet werden, daß sie den Toten selbst darstellen, wie er von den ihm dargebrachten Gaben genießt. Für die Bedeutung des Eies als Opfergabe an die Toten ist diese Darstellung sehr bezeichnend.



Abb. 3.

Eine Bestätigung dieser Auffassung ergibt eine a. a. O. S. 8ff. ausführlich erörterte Denkmälergruppe. Ein Relief im Louvre, welches Furtwängler sogar auf ein Votiv des Nikias zurückführt[1], stellt dar links einen Krieger, in der Mitte einen Baumstamm, welcher ein Athenaidol trägt und an welchem ein Schild angelehnt ist; eine Schlange ringelt sich um den Stamm empor; rechts steht Nike, welche in der linken Hand ein Aplustron hält, mit der rechten der Schlange einen abgeriebenen Gegenstand reicht. Nach einem Marmordiskus in Neapel, welcher dieselbe Darstellung auf zwei Seiten auseinandergerissen wiedergibt, ist es ein Ei.[2] Auf zwei anderen hierher gehörigen Reliefs ist die Darstellung etwas variiert, so daß Nike der Schlange eine Spende eingießt. Das eine von diesen ist ein Denkmal für gefallene Söldner, deren Namen unter dem Bilde im Dativ eingeschrieben sind (C I G 1936), aber auch ohne diese Bestätigung ist die Beziehung auf den Totenkult klar: Nike bringt dem in einer Seeschlacht gefallenen Krieger ein Ei als Totenopfer dar; die Schlange ist das Seelentier; aber um den Sinn recht greifbar zu machen, wird der Krieger auch selbst daneben gestellt.

In den Bankettszenen der etrurischen Grabgemälde kehrt das Ei wieder. In der *tomba degli scudi* in Corneto reicht es der lorbeerbekränzte Mann seiner schönen Gefährtin; Eier sind zu erkennen auf dem Tische in einem anderen Gemälde aus demselben Grabe. In dem Gelage aus der *tomba delle bighe* halten zwei Männer Eier, ein dritter führt eins gegen den Mund; Eier kehren wieder in Gemälden aus der *tomba della pulcella* und der *tomba del triclinio*. Es scheint aber zweifelhaft, ob die Eier in diesen Bankettszenen eine Beziehung zum Totenkult haben; man darf des horazischen *ab ovo usque*

[1] Furtwängler, *Meisterwerke* S. 202, A. 3.

[2] Der Diskus *Museo Borbonico* X, Tf. XV; die drei Reliefs am leichtesten zugänglich, aber nicht richtig gezeichnet bei Gerhard, *Gesammelte Abh.* Tf. XXIII.

ad mala nicht vergessen, nach dem Eier ein regelmäßiger Teil eines Mahles waren. In der Hauptdarstellung, welche der *tomba del letto funebre* ihren Namen gegeben hat, sehen wir jedoch einen Teilnehmer an dem Totenschmause ein Ei halten. Viel beweiskräftiger, obgleich nicht direkt zum Totenkult gehörend, ist, daß Eier oft den Hausschlangen als Opfer dargebracht wurden. In den Hauskapellen Pompejis sieht man oft eine oder zwei große Schlangen gemalt, welche sich einem Altar nähern; unter den darauf liegenden Opfergaben erkennt man fast immer ein oder zwei Eier.[1]

Zum Schlusse mag auch das Wandbild aus einem Columbarium bei der Villa Pamfilia in Rom erwähnt werden, von welchem aus Bachofen seine Spekulationen spinnt. Es stellt dar in offener Landschaft mit ein paar Gebäuden fünf Jünglinge im Gespräch. Ihre Gebärden zeigen, daß der Gegenstand ihrer Unterhaltung die drei auf dem Tische in ihrer Mitte liegenden Eier sind, welche der Länge nach in zwei verschieden gefärbte Hälften geteilt sind.[2] Bachofen zieht richtig heran das mit orphisch-pythagoreischen Lehren gesättigte Gespräch bei Plutarch, qu. symp. II, 3, über die alte Streitfrage, ob die Henne oder das Ei älter sei. Aber er geht der naheliegenden Deutung aus dem Wege, daß, da die Welt aus einem Ei entstanden ist, die verschiedene Färbung der Hälften auf die beiden Teile der Welt zielt; die untere, dunkle auf die Erde, die obere, lichte auf den Himmel. Die orphische Kosmogonie lehrte ja, daß aus der unteren Schale des Eies die Erde, aus der oberen der Himmel entstanden ist.[3]

[1] Die Folgerung nach O. Jahn, *Arch. Beitr.* S. 223.

[2] A. a. O. Tf. III und Jahn in den *Abh. der bayr. Ak. der Wiss.* Bd. VIII, S. 229 ff., Tf. VI, 16; Jahn denkt an eine *ᾠοσκοπία*.

[3] Der Apologet Athenagoras *πρεσβ. περὶ Χριστ.* p. 20 Schwartz überliefert eine dem orphischen Kreise gehörige Kosmogonie: aus dem Urwasser entstand ein Drache, welcher ein Ei erzeugte, das in zwei Hälften zerriß; aus der oberen wurde der Himmel, aus der unteren die Erde. Ähnliches kehrt im finnischen Epos Kalevala und in Japan wieder.

Wir finden also Eier in griechischen und italischen Gräbern; die Mitgabe schien so wichtig, daß man den Toten tönerne Nachbildungen mitgab; auf bildlichen Darstellungen werden Eier dem heroisierten Toten oder seinem Seelentiere, der Schlange, dargebracht; der Tote wird dargestellt, wie er ein Ei zum Munde führt, und schließlich wird das Ei den Göttern der Unterwelt als Attribut gegeben. Das Ei muß also eine tiefere Bedeutung gehabt haben als die einer gewöhnlichen Totenspeise; denn als Nahrung werden den Toten allerlei andere Speisen mitgegeben. Es muß daher noch die Vorstellung aufgezeigt werden, in welcher der Gebrauch begründet ist.

Zwei Erklärungsversuche sind erwähnenswert — von den mystischen Deutungen Bachofens sehe ich ab. Poulsen meint, daß die Eier aphrodisische Bedeutung haben und stellt sie hierin in eine Reihe mit den Granatäpfeln und den Genitalien aus Ton, welche in geometrischen Gräbern gefunden sind.[1] In der Tat finden wir wirklich auch bei den Alten den Glauben, daß Eier auf den Geschlechtstrieb erregend wirken.[2] Tiefer greift die Erklärung Dieterichs, daß die Mitgabe von Granatäpfeln, Eiern und Saatkörnern auf eine Neuzeugung ziele.[3]

Um zu einem richtigen Ergebnis zu gelangen, müssen wir vor allem die Vorstellungen vergleichen, welche sich sonst an das Ei knüpfen. Hier ist nun nichts Bedeutendes und Altes, außer dem berühmten Weltei.[4] Die Vorstellung, daß die Welt aus einem Ei entstanden sei, ist ein über die ganze Erde verbreitetes Stück primitiver Naturphilosophie. Es ist ein früher Versuch, die Frage zu beantworten, wie das Leben gekommen

---

[1] Fr. Poulsen, *Dipylongravene og Dipylonvaserne,* Diss., Kopenhagen 1904, S. 63.

[2] S. Alexis Fr. 299 K und Herakleidas von Tarent bei Athenäus II, p. 63 E u. 64 A. [3] Dieterich, *Mutter Erde* S. 103.

[4] Die Verwendung des Eies in der Medizin bietet nichts wirklich Altes und Volkstümliches; die abergläubischen Gebräuche, worin das Ei vorkommt, sind gering und ohne Interesse, so auch die Mantik (*ᾠοσκοπία* s. Lobeck, *Aglaophamus* S. 410).



Terrakotta in Kopenhagen

ist und wie die organische Natur aus der unorganischen, der Kosmos aus dem Chaos entstanden ist. Dem primitiven Denken erschien das Ei als das gesuchte Zwischenglied. Es sieht aus wie etwas Totes, Unorganisches; daraus entsteht aber ein lebendes Wesen. Wie der Gedanke in den verschiedenen Kosmogonien ausgeführt wurde[1], gehört nicht hierher. Es erhellt aber, daß man sich vorstellte, daß das Ei mit einer geheimnisvollen Lebenskraft getränkt war. Auf demselben Gedanken beruht es, daß Pythagoreer und Orphiker sich der Eier enthalten mußten: sie durften die Lebenskraft nicht zerstören.

Dieselbe Grundvorstellung kehrt in den modernen volkstümlichen Gebräuchen wieder, in welchen das Ei vorkommt. Was eine besondere Lebenskraft besitzt, muß auch auf die Lebenskraft anderer und auf das Wachstum fördernd einwirken können. Daher erscheint das Ei in einer Menge von agrarischen Gebräuchen. Eier werden in den Acker gesteckt, auf dem Felde gegessen, in die letzte Garbe gebunden, an den Maibaum und die Erntemaie gehängt; dieselbe Bedeutung kommt dem Ei an der Richtmaie und in dem Brautkuchen zu, und das Osterei, das an dem Feste des wiedererstehenden Lebens gegessen wird, ist durch ganz Europa vom hohen Norden bis nach Griechenland und Kleinasien verbreitet.[2]

Was aber den Toten not tut, ist gerade die Lebenskraft. Sie drängen sich um Odysseus, um aus dem warmen Blute

---

[1] S. Lukas, *Das Ei als kosmogonische Vorstellung*, *Ztschr. f. Volkskunde* IV (1894), 227ff.

[2] Die Belege sind leicht zu finden in Mannhardts *Baumkultus*; vgl. auch die vielen von L. Hagberg a. a. O. 129ff. gesammelten Beispiele. Einen nicht bekannten, sehr bezeichnenden Gebrauch habe ich aus Ballingslöf (im nördlichen Schonen) aufgezeichnet. Als der Flachs gesät wurde, sollte ein Ei im Saatkorbe liegen; den Sinn verdolmetschte die Hausfrau, die neben dem Sämann ging und die Worte „dick und lang" wiederholte. Dort kam auch der Gebrauch vor, daß der Sämann nach der Heimkehr von der Arbeit ein Ei essen mußte.

des Opfertieres zu trinken, welches ihnen für einen Augenblick die darin innewohnende Lebenskraft einflößt. Daher die *αἱμακουρίαι*, die sicher jeder, der es aufbringen konnte, den Toten darbrachte, ehe den Begräbnisgebräuchen die große Beschränkung auferlegt wurde.[1] Dem Ei wohnt aber jene Lebenskraft in besonderem hohen Maße inne; es sichert also dem Toten dasselbe wie das Blut.[2] Das Ei in der Hand des chthonischen Dionysos in den oben besprochenen Terrakotten hat also einen tiefen Sinn. Die lebenerzeugende Kraft des Eies macht es zu einem bedeutsamen Attribut für denjenigen Unterweltsgott, an welchen seine Getreuen am lebhaftesten die Unterweltshoffnungen anknüpften. Zuletzt eine Beobachtung dafür, wie die Entwickelung, von derselben Grundvorstellung ausgehend, zu ganz verschiedenem Ergebnis führen kann. In den germanischen Ländern begegnet das Ei in agrarischen und Hochzeitsgebräuchen; in Griechenland ist es dem Totenkult eigentümlich geworden: daher waren Eier neben den chthonischen *μελίπηκτα* bei den Hochzeitsmahlen in Naukratis verboten.[3]

---

[1] Wie das Verständnis des Gebrauches auch schwankend wird, zeigt Euripides Alk. 846ff., welcher es so umdeutet, daß der Todesgott kommt, um das Blut der *προσφάγματα* zu trinken.

[2] Dem Samenkorn wohnt dieselbe Lebenskraft inne, wenn auch weniger evident; Samenkörner verschiedener Arten wurden oft in die Gräber gelegt oder auf dem Grabe gesät (s. z. B. Dieterich a. a. O.). Auch hier halte ich dieselbe Deutung für die richtige, wie sie Hammerstedt gegeben hat in den: *Studier tillägnade Oscar Montelius* 1903, S. 25ff., *Om fröns användande inom folksed och dödskult.*

[3] Athen. IV S. 150A. Die von L. Hagberg a. a. O. S. 144 erwähnten Beispiele, wo das Ei in den heutigen Totengebräuchen vorkommt, scheinen alle von dem Osterei auszugehen.

II Berichte

Die Berichte erstreben durchaus nicht bibliographische Vollständigkeit und wollen die Bibliographien und Literaturberichte nicht ersetzen, die für verschiedene der in Betracht kommenden Gebiete bestehen. Hauptsächliche Erscheinungen und wesentliche Fortschritte der einzelnen Gebiete sollen kurz nach ihrer Wichtigkeit für religionsgeschichtliche Forschung herausgehoben und beurteilt werden (s. Band VII, S. 4f.). Bei der Fülle des zu bewältigenden Stoffes kann sich der Kreis der Berichte jedesmal erst in 2 bis 3 Jahrgängen schließen. Mit Band IX (1906) beginnt die neue Serie, und es wird nun jedesmal über die Erscheinungen der Zeit seit Abschluß des vorigen Berichts bis zum Abschluß des betr. neuen Berichts referiert.

5 Die afrikanischen Religionen 1904—1906

Von **Carl Meinhof** in Großlichterfelde

Die Tatsache, daß es außerordentlich schwer ist, den Anfang für eine Reihe von Beobachtungen zu finden, und daß später, wenn einmal dieser Anfang gemacht ist, der Stoff in großer Fülle hereinströmt, hat sich auch bei der Feststellung afrikanischer Religionsformen wieder bestätigt. Der Forscher, der an die Tempelbauten und philosophischen Systeme asiatischer Religionen gewöhnt ist, übersieht in Afrika die handgreiflichsten Erscheinungen auf religiösem Gebiet, weil seine Aufmerksamkeit auf ganz andere Dinge gerichtet ist als dahin, wo die Beobachtung einzusetzen hat. So kam es, daß noch der letzte Bericht über die Dürftigkeit unserer Kenntnis von afrikanischen Religionen klagen konnte (Archiv 1904, S. 487ff.). Heute ist das bereits anders. Von verschiedenen Seiten haben sich Mit-

arbeiter gefunden, und die Fülle des Stoffes wächst dem Forscher unter den Händen. Das hat also seinen Grund abgesehen von den Fortschritten der afrikanischen Ethnographie im allgemeinen in der besseren Einsicht in die Religion der Naturvölker, die wir den letzten Jahren verdanken.

Allgemeines

Man sucht jetzt nicht mehr Tempel und Götterbilder, Religionssysteme und in die Augen fallende Kulte, sondern man sucht vor allem psychologisches Verständnis für das Denken des Afrikaners. Die psychologischen Probleme fangen an weitere Kreise zu interessieren, und so kommt es, daß die Religionsforschung im allgemeinen gerade den Religionen primitiver Völker ihr Interesse zuwendet. So beginnt Pfleiderer seine feinsinnige psychologische Studie „Religion und Religionen", München 1906, mit einer Darstellung der Naturreligionen, und Wilhelm Wundt hat in seiner Völkerpsychologie mit besonderer Sorgfalt die Religionen der Naturvölker behandelt und reichlich auf afrikanische Religionsformen Bezug genommen.[1] Soviel ich sehe, stehen sich abgesehen von den früher schon vertretenen Anschauungen bei deutschen Forschern neuerdings besonders zwei Ansichten gegenüber. K. Th. Preusz, dessen Arbeiten auf amerikanischem Gebiet auch für die Religionen Afrikas Bedeutung gewonnen haben, vertritt die Ansicht, daß jedes Ding dem primitiven Menschen als zauberisch erscheinen kann, und daß die zauberischen Assoziationen sich einstellen, ohne daß dafür eine Vermittelung durch Seelenvorstellungen anzunehmen ist.[2] Wilhelm Wundt[3] gibt zu, daß sich Zauber

---

[1] Vgl. auch P. D. Chantepie de la Saussaye *Lehrbuch der Religionsgeschichte.* Tübingen 1905.

[2] Vgl. u. a. den Aufsatz: *Religion der Naturvölker,* Bd. IX, S. 95 ff. d. *Archivs.* Ferner *Der Ursprung von Religion und Kunst. Globus* Bd. 88 S. 20—24. Vgl. *Archiv* 1906 S. 95 ff.

[3] Wilhelm Wundt *Völkerpsychologie.* Zweiter Band. *Mythus und Religion.* Leipzig 1905. 1906.

nachweisen lassen, die für die Ansicht von Preusz sprechen, z. B. bei dem Analogiezauber, für den er ein Beispiel aus Togo beibringt, führt aber sonst die große Fülle von Erscheinungen auf Seelenvorstellungen zurück, bei denen man freilich nicht an philosophische Abstraktionen zu denken hat, sondern zunächst an „Körperseelen“ und andere aus der sinnlichen Anschauung genommene Vorstellungen. Jedenfalls sind hier Gesichtspunkte gewonnen, die uns das Verständnis und die Durcharbeitung des Materials ermöglichen, ja die oft genug erst zur Auffindung des Materials führen.[1] Wenn ohne solche psychologische Grundlage gearbeitet wird, ist man zu leicht in Gefahr, europäische Systematik in afrikanisches Denken hineinzutragen.

Dieser Gefahr ist Dennett wohl nicht ganz entgangen, der in seinem bemerkenswerten Buche „at the Back of the black man's mind“, London 1906, höchst interessante Mitteilungen über religiöse Gebräuche am Kongo und Niger gemacht hat. Es steckt eine Menge wertvollen Stoffes in seinem Buch. Ganz neu und merkwürdig sind z. B. die Schriftzeichen ähnlichen Darstellungen, mit denen die Eingeborenen Sprichwörter wiedergeben und so z. B. ihre Unschuld beim Gottesgericht und den ganzen Hergang der Sache darstellen. Auch seine Mitteilungen über die eigentümlichen eisernen Zauberruten aus Benin sind höchst wichtig. Ein Beleg dafür, daß Wundt recht hat, wenn er annimmt, daß Seelenvorstellungen sich an die Genitalien knüpfen, ist die von Dennett angeführte Tatsache, daß der Bavumbahäuptling sich den getrockneten Penis seines Vaters als Amulett um den

---

[1] Vgl. hierzu die Verhandlung zwischen Breysig und Ehrenreich über die „Heilbringer“, die den Amerikanisten zunächst interessiert, aber doch auch für Afrika Bedeutung hat:

Breysig *Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer.* Berlin. Bondi. 1905.

Ders. *Entstehung des Gottesgedankens und insonderheit bei den amerikanischen Urvölkern. Zeitschr. für Ethnologie.* 1905. S. 216ff.

G. Ehrenreich *Götter und Heilbringer. Zeitschr. für Ethnologie.* 1906. S. 536ff.

Hals hängt[1] (S. 162f. Note). Aber die Konsequenzen, die Dennett zieht, scheinen mir der gesunden Kritik zu entbehren. Und wenn Gennep[2] aus dem Schema des Negerdenkens, das Dennett gefunden zu haben glaubt, nun gar das Prinzip der Präfixe in den Bantusprachen ableiten will, so werden wir ihm nicht folgen können. Vgl. noch Dennetts Aufsätze im Journal der Afr. Soc. 1903/04, S. 142—162, sowie 1905/06, S. 48ff. „The Bavili Alphabet restored“.

Mir erscheint es außerdem mißlich, daß Dennett ohne weiteres die Religion vom Kongo nnd vom Niger zusammengestellt hat. So unzweifelhaft die westafrikanischen Kulturen über die Grenzen der Sprachscheide zwischen Bantu und Sudannegern hinaus eng zusammenhängen, so ist doch eine solche Zusammenziehung entlegener Gebiete wie Niger und Kongo nicht ratsam. Ich glaube deshalb, daß Dennetts Buch trotz seiner interessanten Details eine größere Bedeutung für die Beurteilung afrikanischer Religionen im allgemeinen nicht gewinnen wird. Dem steht auch der Mangel an linguistischer Schulung entgegen, der bei den vom Verfasser gegebenen Etymologien störend hervortritt.

Eine wichtige Förderung der weiteren Forschung ist die vom Museum für Völkerkunde zu Berlin 1904 in dritter Auflage herausgegebene Anleitung für ethnographische Beobachtungen und Sammlungen in Afrika und Ozeanien, in der S. 98—113 für die Erforschung von Religion, Kultus, Mytho-

---

[1] Missionar Brincker erzählt im *Journal* der *Afr. Soc.* 1903/04, S. 305f., daß die Herero nach der Schlacht Hände und Genitalien der Hottentotten abgeschnitten, gekocht und ihren jungen Kriegern mit Rindfleisch vermischt zu essen gegeben hätten. Davon sollten sie unverwundbar werden. (Die Mädchen bekamen die abgeschnittenen praeputia der Knaben zu essen, ohne daß sie es wußten. S. das unten S. 557 zitierte Buch von F. Meyer, S. 478f. Note.) Auch bei den Ovakuanjama und Ovambo soll ähnlicher Kannibalismus zu gleichem Zweck vorkommen.

[2] A. van Gennep *Un système nègre de classification. La revue des idées.* Paris. Nr. 37.

logie, Totemismus sehr wertvolle Winke gegeben sind. Hierzu kommt die in mancher Hinsicht verwandte Abhandlung über Ethnographie und Urgeschichte von F. von Luschan in G. von Neumayer, Anleitung zu wissenschaftlichen Beobachtungen auf Reisen. Abt. T und U. Der Nutzen dieser vortrefflichen Anleitung ist schon an neueren Veröffentlichungen erkennbar.

Die Arbeit von Dr. J. Weißenborn, Tierkult in Afrika, Internationales Archiv für Ethnographie Bd. 17 S. 91ff., Leiden 1904, auch Deutsche geogr. Blätter Bd. 28, Heft 2 stellt eine Fülle wertvollen Materials zusammen. Allerdings fehlt es, wie mir scheint, noch an der rechten Durchdringung. Der Wundtsche Gedanke, daß vor allem „Seelentiere" Gegenstand der Verehrung sind, findet hier wieder eine weitgehende Bestätigung. Wenn gerade die am Grabe des Kafferhäuptlings erscheinende Schlange verehrt wird, so ist doch wohl evident, daß die Vorstellung von einer durch die Schlange erscheinenden Häuptlingsseele zugrunde liegt. So begreift es sich doch, daß gerade Schlangen und Vögel so oft religiöse Bedeutung haben und manche auffallende Tiere nicht.

Die Verehrung der Katzen in Usambara und Togo, wo sie mir besonders entgegengetreten ist, beruht doch auch darauf, daß die schleichende Katze als Seelentier gilt — so bis in moderne Zeit in Deutschland, vgl. auch die dämonischen Eigenschaften der Katzen beim deutschen Hexenglauben.

Auch den Unterschied des genießenden und entsagenden Totemismus hätte der Verfasser wohl noch klarer herausstellen können.

Wenn die Konde und andere ostafrikanische Stämme nur Rindfleisch essen, wenn andere Stämme sich mit Butter religiös reinigen, wenn die Herero auch Rindermist zu gleichem Zweck anwenden, so ist es in hohem Maße wahrscheinlich, daß das Rind nicht einfach Nahrungsmittel ist, sondern daß eine religiöse, ahnenkultische Beziehung zwischen Rind und Mensch besteht.[1]

[1] Vgl. unten Gennep *Tabou et totemisme à Madagascar.*

Deshalb legt man dem gestorbenen Herero Rinderhörner aufs Grab, während die oruzo der Kudduleute Kudduhörner aufs Grab bekommen, da das Kuddu ihr Totem ist.[1] Daß eine solche Beziehung zwischen Mensch und Rind besteht, geht auch daraus hervor, daß man z. B. bei den Masai nicht Milch und Fleisch an einem Tage genießt, sonst würde den Kühen die Milch vergehen. Vgl. Merker, Die Masai, S. 33.

Beim entsagenden Totemismus möchte ich noch auf den Buschbock, Kulungu, verweisen, der in Usambara nicht gegessen wird. Die Leute sagen, er weine, wenn er gejagt wird. Sie denken wohl auch hier an eine Seele im Tierleib.[2] Das Nichtessen des Fisches beruht auf der Identifizierung des Fisches mit der Schlange. Die Entlehnung des Tierkult aus Ägypten ist sehr unwahrscheinlich, dagegen die Herkunft des Kultus der Rinder aus Nordafrika von den Hamiten sehr wahrscheinlich. Dafür spricht die Stellung des Hirtenadels der Wa-Tussi in Ostafrika. Ich glaube nicht, daß der Mensch im Tier die Weltenseele geahnt hat, sondern die Seelen, die er im Tier zu finden glaubt, sind Menschenseelen, Ahnen. Darin stimme ich Wundt durchaus zu und weiß nicht, wie der Verfasser seine abweichende Meinung mit Wundts Anschauungen in Einklang bringen will. Der Verfasser wird sicher in der inzwischen erschienenen Literatur neue Gesichtspunkte und neues Material für seine sehr interessante Arbeit finden, die übrigens auch im Journ. der Afr. Soc. ziemlich vollständig mitgeteilt ist.

Wenden wir uns nun den einzelnen Sprachgebieten zu, die es dem Religionsforscher ermöglichen, den großen Stoff zu gruppieren.

---

[1] Brincker *Wörterbuch des Otji-Herero.* Leipzig 1886 S. 196.

[2] So erzählt schon Dapper, *Beschreibung von Afrika,* Amsterdam 1670, daß die Leute am Kongo einen „Rehhirsch", genannt golungo, nicht essen und als Grund ihr quisilla angeben. Vgl. ku-zila „nicht essen aus religiösen Gründen" im Shambala und ähnlich in vielen anderen Bantusprachen.

Aus dem **Bantugebiet** hat uns Dr. F. Fülleborn mit einer umfassenden Arbeit über die Eingeborenen der Nyassaländer beschenkt: „Das deutsche Nyassa- und Ruvumagebiet. Land und Leute." Berlin, D. Reimer, 1906.

Eine Reihe älterer Mitteilungen über religiöse Vorstellungen bei den beschriebenen Völkern ist benutzt und auf Grund weiterer Information an Ort und Stelle berichtigt und ergänzt. Die vom Verfasser befolgte Methode, nach Möglichkeit die von Missionaren gemachten Beobachtungen zu verwerten, verdient um so mehr Anerkennung, als gerade Mitteilungen über Religion von Reisenden schwer zu ermitteln sind. Das vortreffliche Buch mit seinen wundervollen Illustrationen bringt u. a. S. 316 ff. einen sehr eingehenden Bericht über die Gottesvorstellungen, den Dämonen- und Seelenglauben der Konde. Die heiligen Bäume und Höhlen, die Gebete, die bei öffentlichen Kalamitäten auch in besonderen Gebetsversammlungen abgehalten werden, und die Opfer scheinen mir hier besonders erwähnenswert zu sein. Auch über die Religion der Ssangu und Hehe berichtet das Werk S. 216 ff. etwas ausführlicher und bringt kleinere Mitteilungen über eine ganze Reihe von Stämmen, die zwischen der Küste und dem Nyassa wohnen.

Das Nachbargebiet hat Alice Werner in einem schönen Band behandelt, The natives of British Central Africa, London 1906, und hat auch eine Anzahl guter Beobachtungen über die religiösen Vorstellungen der Afrikaner mitgeteilt.

Weniger befriedigte mich R. H. Nassau, Fetishism in West-Africa, London 1904. Der Verfasser gibt mancherlei sehr interessante Einzelberichte über Gabun, streift auch amerikanischen und sudanischen „Fetischismus". Aber daneben bringt er eine Fülle allgemeiner Theorien, die er an die Sachen heranbringt und nicht aus den Beobachtungen ableitet. Er ist überzeugt von der Degenerationstheorie. Eine gründliche Erörterung des „Fetischismus" versucht er nicht, sondern braucht das Wort in dem vieldeutigen Sinn der populären Ethnographie.

Störend ist auch die Neigung des Verfassers zur Verallgemeinerung. Die Illustrationen haben nur zum Teil Bedeutung für den Zweck des Buches. Vgl. auch R. N. Nassau, The philosophy of Fetishism, Journ. Afr. Soc. 1903/04, S. 257 bis 270, mit einer Anzahl interessanter Beispiele.

In der älteren und neueren sprachwissenschaftlichen Literatur steckt eine Fülle besten Materials für den Ethnographen, auch für unseren Zweck. Hier sei nur hervorgehoben das große Werk von P. J. M. M. van der Burgt, Dictionnaire français-kirundi, Bois-le-duc. 1903.

Es findet sich darin eine große Fülle wichtiger Beobachtungen, vgl. z. B. die Artikel Dieu S. 16ff. und mânes S. 353ff., über Ahnenkultus, Légende S. 332ff., über die Frau, die am Grabe ihres Kindes wartet, ob es auch wieder herauskommt, und ihm, als es erscheint, mit dem Stock auf den Kopf schlägt. Vgl. den Abschnitt Réligion S. 491. Wenn man auch die vom Verfasser aufgestellten Theorien nicht immer annehmen wird, so sind die überaus fleißig gesammelten Aufzeichnungen doch sehr wertvoll.

Kleinere Aufsätze über einzelne Abschnitte afrikanischer Religionsformen ergänzen die größeren Werke.

So finde ich z. B. über Gottesverehrung und Ahnenkult folgendes Bemerkenswerte.

J. Raum, Missionar in Moshi, hat in seinem Aufsatz „Über angebliche Götzen am Kilimandjaro“, Globus Bd. 85, S. 101ff., die Mitteilungen von P. Thomé, vgl. das Archiv 1904, S. 489, berichtigt und ergänzt. Seine Darlegungen über die Beziehungen zwischen Ahnenkult und Gottesbegriff der Bantu haben meinen vollen Beifall. Die Ableitung des Mulungu von Unkulunkulu, der ich früher zustimmte, halte ich heute allerdings für unmöglich. Von dem Zusammenhang des Mulungu mit dem Ahnenkult bin ich freilich überzeugt. Im Kinga (Nyassaland) heißt milungu „die Ahnen“. Das Wort bedeutet wohl ursprünglich „Familienstamm“. Vgl. Archiv 1904, S. 488ff.

Rev. Molinier (of the White Fathers Mission, Awemba, N. E. Rhodesia, Brit. Centr. Afr.), Croyances superstitieuses chez les Babemba, Journ. Afr. Soc. 1903/04 S. 74—82.

Der Verfasser bringt einige wichtige Notizen über den Ahnenkult. Die Geister der Verstorbenen heißen erst mipashi, später milungi. Dieser letztere Ausdruck ist identisch mit dem eben genannten mulungu. Für die Verwandlung der mipashi in milungi vgl. die Wandlung der Seele zum Dämon, Wundt, Völkerpsychologie I, 2 S. 109ff. Den Geistern werden auch Opfer gebracht, Trankopfer und Erstlingsopfer. Die Kinder bekommen die Namen von Verstorbenen in der Absicht, daß diese Seelen dem Kind als Schutzgeist dienen sollen. Man richtet Gebete an die Geister. Die bösen Geister sind Ursache von Krankheiten. Der Verfasser berichtet über verschiedene Arten des Gottesurteils und der guten und schlechten Vorbedeutungen, von Menschen, die sich in Löwen verwandeln, und andere merkwürdige mythologische Vorstellungen. Vgl. hierzu Frank H. Melland, Notes on the Ethnographic of the Awemba (and part of the Wa-Wisa), Journ. Afr. Soc. 1904/05, S. 337ff.

„Tonga religions beliefs and customs“ ist eine Reihe von Artikeln in dem Journ. Afr. Soc. 1905/06 von Mac Alpine betitelt, die über die Tonga, südwestlich von Bandawe, westlich des Nyassa, berichten, S. 187ff., S. 257ff., S. 377ff. Wichtig scheinen mir besonders die Mitteilungen über den Geisterglauben und den Verkehr der Lebenden mit den Geistern im Traum sowie die Nachrichten über den Gott Chiata.

Von dem ausgezeichneten Kenner des Südbasutolandes A. Mabille haben wir eine sehr lesenswerte Monographie, The Basuto of Basutoland, Journ. Afr. Soc. 1905/06, S. 233ff., S. 351ff., in der er auch ausführlich auf ihre religiösen Vorstellungen eingeht. Mir ist folgender Satz S. 356 von besonderem Wert: „What we call religious ideas might be more justly termed superstitious ideas, as the Basuto has no religion, if religion is what unites man to a superior being. It is remarkable that

the word modimo (God) comes from the same root as ledimo (cannibal). The religion of the Basuto is the religion of ancestral spirits, the manes of the Greeks and Romans, and these spirits have their abode in the regions below. They have a good and an evil influence, but more frequently the latter, on living people, and must be propitiated by gifts and offerings."

Mir ist diese Ausführung eines sehr sachkundigen Mannes um so wertvoller, als bis jetzt von mancher Seite immer noch der Zusammenhang des Modimo mit dem Ahnenkult bestritten wird.

Ebenfalls von dem Ahnenkult der Basuto erzählt C. Hoffmann: Die Götter und Heilande der heidnischen Afrikaner, Beiblatt zur Allg. Miss. Zeitschr. 1905, S. 98 ff.

Über die Schöpfung und die ersten Menschen nach den Vorstellungen der Baluba finde ich eine Nachricht im Globus Bd. 87, S. 193.

Über Trauer- und Begräbnissitten der Wadschagga in ihrem Zusammenhang mit dem Ahnenkult berichtet B. Gutmann im Globus Bd. 89, S. 197 ff.

Von Geisterbäumen und heiligen Hainen bei Jhangiro südlich Bukoba erzählt P. C. Smoor in seinem Aufsatz „Religiöse und abergläubische Anschauungen der Neger an der Westküste des Viktoriasees", Missionszeitschrift „Gott will es" 1905.

Über Zauberer, Wahrsager und Ärzte.

Van Thiel (Msui, Nyansa), Le sorcier dans l'Afrique équatoriale, Anthropos 1906, stellt die Tätigkeit des Zauberers als Wahrsager, Priester und Arzt dar.

Al. Müller (Mariannhill, Südafrika) schildert anschaulich mit gnten Illustrationen die Wahrsagerei bei den Kaffern, Anthropos 1906.

Vgl. P. Lamberty, Die Zauberer als Anstifter des Aufstandes in Deutsch-Ostafrika, Globus Bd. 89, S. 83 ff.

B. Struck, Afrikanische Ärzte, München, Medizin. Wochenschrift 1906, Nr. 35.

Derselbe, Niederlegen und Aufheben der Kinder von der Erde, Bd. X, Heft 1 des Archivs.

Eine der wichtigsten Äußerungen afrikanischer Religionen sind die mancherlei Verbote, besonders die Speiseverbote. Sie werden bei den Fang in Gabun eki genannt. Hiervon gibt Martrou eine ausführliche Darstellung in Les Eki des Fangs, Anthropos 1906. Er berichtet über die verschiedenen Arten der Verbote, ihre Ursachen, die Folgen einer Übertretung und die Formen der Sühne.

Auf zwei Gebiete, von denen der Religionsforschung wertvolle Ergänzungen zugehen, will ich noch besonders hinweisen. Das eine ist die Arbeit der vergleichenden Rechtswissenschaft, die das religiöse Gebiet nicht selten berührt, vgl. z. B. den schönen Aufsatz von F. Meyer, Wirtschaft und Recht der Herero, Berlin, J. Springer, 1905.[1]

Das andere ist die umfangreiche Missionsliteratur, in der noch viel ungehobene Schätze liegen — manches schlummert auch noch ungedruckt im Missionsarchiv, weil die Sachen für die Missionsblätter nicht geeignet waren. Von Monographien aus dem Bantugebiet nenne ich nur Irle, Die Herero, Gütersloh 1906. Ich hebe besonders hervor „Die heiligen Bäume“, S. 77, „Die Opfer und Gebete zu den Ahnen“ S. 78ff.

Das Gebiet der Sudansprachen. Die größte Fülle an Material ist uns aus dem Gebiet der Sudanneger zugekommen.

[1] Der Verfasser irrt, wenn er annimmt, daß omuriro „das Feuer“ das Menschenpräfix vor sich hat. Es hat das andere omu-Präfix, das man das „Geisterpräfix“ nennen könnte, denn allerlei Lebendiges, aber nicht Persönliches wie Bäume, Flüsse, Berge, Rauch, Feuer, Krankheiten, Geister und Götter gehen nach dieser Klasse in den verschiedensten Bantusprachen. Die Ausführungen des Verfassers über die eanda, oruzo, den Totemismus, die Beschneidung, die Bestattung u. a. sind sehr wichtig.

Allem voran steht hier das Sammelwerk von J. Spieth, Missionar der norddeutschen Mission, Die Ewestämme. Berlin, Dietrich Reimer, 1906. Spieth gibt eine ausführliche Übersicht über Land und Volk der Eweleute in der Einleitung.[1] Er behandelt dann 14 einzelne Stämme des Ewevolkes, unter denen der Hostamm, bei dem Spieth über 20 Jahre lebte, natürlich den breitesten Raum einnimmt. Obwohl durch diese Art der Darstellung Wiederholungen nicht zu vermeiden waren, da sich bei den verschiedenen Stämmen ähnliche oder identische Gebräuche vorfanden, war sie für die sorgsame wissenschaftliche Forschung zweifellos das Richtige. Den Stamm Ho hat der Verfasser sogar noch in seine einzelnen Landschaften zerlegt. Innerhalb dieses Rahmens berichtet er nun über die Geschichte des Volkes, soweit sie sich ermitteln ließ, über Verfassung, Rechts- und Gerichtswesen, über das soziale Leben in Ehe und Familie, im häuslichen und geselligen Leben, in Krankenpflege, Tod und Begräbnis. Daran schließen sich ausführliche Darstellungen des Wirtschaftslebens und, was uns hier am nächsten angeht, des Geisteslebens. Der Verfasser berichtet uns über den Glauben der Eweer an Götter und scheidet scharf zwischen den Himmelsgöttern und den Erdengöttern. Die Gestalten der Himmelsgötter, ihre Verehrung, die Opfer und Gebete überraschen durch die Fülle des Vorhandenen. Die Erdengötter oder Dämonen, die zu den landläufigen Ansichten vom „Fetischismus" der Eweer geführt haben, werden dann eingehend besprochen — die guten und die bösen, die heimischen und die eingewanderten. Bei dieser Gelegenheit wird die Praxis der Totenbeschwörung beschrieben, die von den Wahrsagern viel geübt wird.

Dann werden verschiedene Genien — persönliche Schutzgeister — geschildert. Hier ragen Vorstellungen von einer übersinnlichen Welt in einem Umfang in die Vorstellungen

[1] Die Einleitung ist auch im Sonderabdruck erschienen. Vgl. auch Spieth, Die religiösen Vorstellungen der Eweer, Verhandlungen des Deutschen Kolonialkongresses. 1905. S. 495 ff.

von der diesseitigen Welt hinein, wie man es bei den Sudannegern nicht erwartet hätte. Selbstverständlich werden die Verhältnisse des „Jenseits" recht massiv und sinnlich gefaßt. Das merkwürdigste ist ja der Glaube des Eweers an seinen persönlichen Schutzgeist, dem er auch Opfer bringt. Vgl. hierzu den interessanten Aufsatz von D. Westermann „Über die Begriffe Seele, Geist, Schicksal bei dem Ewe- und Tshivolk". Bd. 8 S. 104ff. des Arch. f. Relig. Wiss.

Spieth berichtet dann über eine Fülle der verschiedensten Zaubereiformen für das Privatleben und das Rechtsleben, das von der Praxis des Gottesgerichts beherrscht wird.

Schließlich erzählt er von den Gebeten, die man an den Palmenwald richtet. Wie hier Baumgeister vorausgesetzt werden, so glaubt man auch an Wassermenschen (Wassergeister), an Glück und Unglück, das durch Tiere kommt u. ä.

In die Psychologie und Metaphysik der Eweer werden wir dann eingeführt durch das, was man über den Menschen, seine Entstehung und den Zweck seines Lebens denkt, über Seele und Geist, über die Affekte und das Gewissen.

Eine Anzahl Fabeln, Parabeln, Rätsel, Sprichwörter dienen zur Illustration.

Der Verfasser hat zumeist die Originaltexte mit deutscher Übersetzung gegeben, in manchen Fällen hat er mehrere Gewährsmänner über denselben Gegenstand befragt. Diese Materialien sind von unschätzbarem Wert und können zum Studium nicht dringend genug empfohlen werden. Wie ich bestimmt weiß, besitzt Spieth noch erheblich mehr Material, als er herausgegeben hat, besonders über die Wahrsagekunst der Eweleute. Es ist dringend zu wünschen, daß er bald in die Lage kommt, auch das zu veröffentlichen. Vgl. auch Binnetsch und Härter „Über religiöse Anschauungen der Eweer". Zeitschr. für Ethnologie 1906 S. 34ff., sowie Spieß „Blicke in das Zauber- und Götterwesen der Anloer Westafrikas". Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen. 1905 S. 94ff.

Aus der linguistischen Literatur sei hier als gute Quelle erwähnt D. Westermann, Ewe-deutsches Wörterbuch. Berlin, D. Reimer, 1905.

In der neu erscheinenden Zeitschrift „Anthropos", die von dem als Linguisten bestens bekannten Professor P. Schmidt herausgegeben wird, sollen besonders auch die Studien der Missionare über die Religionen fremder Völker Aufnahme finden. Der Jahrgang 1906 enthält u. a. von P. Fr. Müller „Die Religionen Togos in Einzeldarstellungen". „Die Verehrung des höchsten Wesens in Atakpame". Diese Darstellungen bringen eine Ergänzung der Spiethschen Arbeit, da sie sich nicht auf das Ewegebiet beschränken, sondern die Inlandstämme berücksichtigen. Der Verfasser hat seine gute Bekanntschaft mit dem Tem bereits bewiesen, vgl. Mitteil. des Sem. für orient. Sprachen. Bd. VIII, S. 251 ff.

Die Ähnlichkeit der Gottesvorstellungen von Atakpame mit denen der Eweer liegt übrigens auf der Hand. Bei beiden findet sich neben dem Dienst der Erdengötter (der Dämonen) der Kultus der Himmelsgötter.

Über die Geheimnisse von Benin vgl. auch Great Benin, its customs, art and horrors by H. Ling Roth. Halifax (England) 1903.

Hier ist ferner zu erwähnen: Major Arthur Glyn Leonard, The lower Niger and its tribes. London. 1906. 559 S.

Der Gedanke, in dem der Verfasser sich mit Mary Kingsley eins weiß, daß man den Afrikaner auch in seiner Religion aus seiner eigenen Art heraus verstehen muß, beherrscht sein Buch, und wir können ihm darin durchaus beipflichten. Eine oberflächliche Aburteilung über die Inferiorität afrikanischer Denkweise wird keinen ernsten Forscher befriedigen. Aber der Verfasser erschwert es dem Leser außerordentlich, diesem Gedanken wirklich zu folgen. Denn was er bringt, sind viel weniger gut beobachtete und sorgsam aufgezeichnete Tatsachen, als weitschweifige Reflexionen über die Dinge. Wenn man

diesen Reflexionen auch oft genug zustimmen kann, sie fördern uns nicht viel, weil wir ja nicht die Gedanken des Verfassers über die Dinge haben möchten, sondern möglichst genau das was die Eingeborenen selbst aussagen. Ich stimme dem Verfasser darin zu, daß er den Ursprung des westafrikanischen „Fetischismus" im Ahnenkult findet, und daß er überzeugt ist, daß der Afrikaner in den von ihm verehrten Objekten selbst nichts Übermenschliches sieht, sondern in der Seele, bezw. dem Dämon, der dahintersteckt. Auch darin stimme ich dem Verfasser bei, daß der Tierkultus auf den Seelenkultus zurückgeht. Die Übergänge, die der Verfasser sucht, S. 313ff., für den Zusammenhang zwischen Ahnendienst und Tierdienst, scheinen mir aber verfehlt, und ich schließe mich auch hier den Wundtschen Gedanken an, die mir viel einfacher und der Denkweise des Afrikaners entsprechend zu sein scheinen. Sie erklären auch befriedigend, warum gerade Vögel, S. 328ff., Schlangen und andere Kriechtiere hier in Betracht kommen und der Elefant und andere auffallende Tiere nicht. Übrigens ist die Schilderung des stark ausgedehnten Schlangenkultus S. 327ff. sehr lehrreich.

Wenn der Verfasser die Max Müllerschen Gedanken über die Entstehung der Religion S. 79ff. ablehnt, so pflichte ich ihm darin bei, seine eigene Darstellung wird dem Wesen des afrikanischen Denkens viel mehr gerecht.

Mir will scheinen, als wenn der Verfasser von der Betrachtung der gewaltigen tropischen Natur etwas zuviel erwartet für den Afrikaner, aber wo Erde und Himmel, Meer und Bäume als beseelt gelten, hat man allerdings ein Recht von Naturmythus zu sprechen. Ja es tritt auch hier die Gestalt des höchsten Gottes in einer überraschenden Deutlichkeit hervor. S. 469ff.

Daß der Verfasser mythologische Vorstellungen für ursprünglicher hält als rationale, ist sicher richtig, allerdings nicht nur für den Afrikaner.

Dem Buch ist eine Karte und eine geographische Übersicht S. 17 beigegeben, so daß man wenigstens die Möglichkeit hat, zu finden, wo die betreffenden Beobachtungen gemacht sind. Es wäre allerdings viel wertvoller gewesen, wenn der Verfasser zunächst einmal alle von ihm angestellten Beobachtungen geographisch gesondert gegeben hätte und den Überblick, der seine Auffassung enthält, bis zuletzt gelassen oder vorangeschickt hätte. Man würde dann viel besser mit seinem Buche arbeiten können. Die sprachlichen Darlegungen in den Beilagen, mit denen der Verfasser seine Theorien stützen möchte, muß ich als verfehlt bezeichnen.

Kürzere Mitteilungen über Dämonenkultus (Juju) aus Südnigeria bringt A. A. Whitehour, an African fetisch. Journ. Afr. Soc. 1904/05 S. 410ff., aus Calabar J. C. Cotton, the people of old-Calabar. Ebenda S. 302ff. Cotton gibt S. 306 auch eine Nachricht über die geheimen Gesellschaften (egbo). Vgl. die Mitteilungen über geheime Gesellschaften (Idem) aus Süd-Nigeria von Henry Cobham. Ebenda 1904/05 S. 41f., dasselbe aus Sierra Leone von Capt. Braithwaite Wallis. Ebenda 1904/05 S. 183ff.

Harry France, Customs of the Awuna Tribes, erzählt von einem merkwürdigen Tanz als Sühne für eine Verletzung, die einer Frau am Kopf von ihrem Gatten beigebracht war. Er fand diese Sitte an der Goldküste. Der Kopf ist dort bei den Verehrern des Donnergottes Hebicoco diesem Gott geweiht. Journ. Afr. Soc. 1905/06 S. 38ff. Vgl. noch B. Struck, Taufzeremonie der Gã. Globus. 1906 S. 385.

Über die Religion der **Buschleute** in Südafrika sind wir sehr wenig unterrichtet. Siegfried Passarge streift in Heft 3 Bd. 18 der „Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten“ von Danckelmann bei Gelegenheit seines Berichts über die Buschleute auch ihre religiösen Vorstellungen. Vgl. dazu G. Fritsch in der Zeitschrift für Ethnologie 1906 S. 71ff., sowie

den Aufsatz von H. Werner über die Heikum- und Kung-Buschleute ebenda S. 241, in dem religiöse Tänze der Buschleute erwähnt werden.

Aus dem Sprachgebiet der **Hottentotten** liegt nichts Neues vor. Die 1907 erschienene großartige Sammlung originaler Namatexte von Dr. L. Schultze (Aus Namaland und Kalahari. Jena. 752 S.) soll im nächsten Bericht besprochen werden.

Hamiten. Aus dem Gebiet der Hamiten ist die Veröffentlichung von Hollis über die Masai recht wertvoll: The Masai, their language and folklore, Oxford 1905. Der Verfasser gibt gute Masaitexte[1] zum Teil von verschiedenen Gewährsmännern über denselben Gegenstand, so daß man Material zur Vergleichung erhält. Seine Masaimythen stimmen gut mit dem überein, was D. Krapf seinerzeit ermittelt hat, weichen aber von den überraschenden Resultaten von M. Merker erheblich ab (vgl. 1904 S. 493 des Archivs). Nach Hollis finden wir bei den Masai nichts, was mit biblischen Berichten einfach übereinstimmt. Es wäre sehr nützlich, wenn unter den den Masai verwandten Stämmen der Latuka, Nandi, Bari noch gründlichere Untersuchungen über ihre Religion angestellt würden, vgl. H. Johnston, The Uganda protectorate, London 1904, sowie das Folgende. Diese Stämme, die sicher hamitischen Blutes sind, haben noch bis heute ihre Volksreligion bewahrt, während die meisten Hamiten längst Christentum oder Islam angenommen haben. Diese einzigartige Gelegenheit, an Leuten, die uns im weiteren

[1] Die Geschichte von dem Mann, aus dessen Knie ein paar Kinder kommen, S. 147, erinnert entfernt an den „Wundknie", wie man früher Tsui-llgoab im Nama übersetzte. Krönlein hat diese Übersetzung angegriffen. S. *Sprachschatz der Khoi-khoi* S. 329, Schultze vertritt sie aufs neue a. a. O. S. 447, wie mir scheint mit Recht.

Sinne rassenverwandt sind, primitive Religionsformen zu studieren, sollte man nicht vorübergehen lassen.[1]

Über die Religion der Bari findet sich sehr Interessantes in dem schon erwähnten Aufsatz von J. Weißenborn. Die hier geschilderten Schlangenkulte und Opfergebräuche scheinen mir sehr charakteristisch zu sein. Einen besonderen Abschnitt widmet dem Regenzauber bei den Bari F. Spire im Journ. Afr. Soc. 1905/06 S. 15ff.

Hier lernen wir den Häuptling in seiner priesterlichen Funktion kennen, wie er zu dem Geist seines Vaters betet Nicht nur beim Regenmangel, sondern auch bei anderen Nöten sucht er Hilfe zu schaffen. Die von ihm gebrauchten Zaubergegenstände sind abgebildet. Vgl. hierzu auch „Juzbashi“, tribes on the upper Nile, the Bari, Journ. Afr. Soc. 1904/05, S. 226ff.

Über den Glauben der Baran-Galla an ihren Gott Wak und die ihm dargebrachten Kinderopfer berichtet kurz Captain Ph. Maud in The Geographical Journal 1904, Exploration in the Southern Borderland of Abessynia, S. 567.

Einflüsse asiatischer Religionen auf Afrika

Ein dem afrikanischen Festland benachbartes Gebiet, in dem malaiische und afrikanische Religionsformen sich begegnen, hat A. van Gennep bearbeitet in seinem sehr gründlichen Buch Tabou et Totémisme à Madagascar, Paris 1904. Die große Fülle des Stoffes ist sachlich geordnet: 1. introduction. 2. notions de tabou, de contagion et de sainteté. 3. édiction et sanction du tabou malgache. 4. tabous de l'anormal, du nouveau, de l'étranger. 5. tabous du malade. 6. tabous du mort. 7. tabous du chef. 8. tabous de clan, de caste et de classe. 9. tabous sexuels. 10. tabous de l'enfant et de la famille. 11. tabous

---

[1] Vgl. D. A. Kind *Die Masai und ihre religiösen Traditionen Zeitschr. für Missionskunde und Religionswissenschaft*, 1905, S. 259ff.

de propriété. 12. tabous du lieu. 13. tabous de temps et d'orientation. 14. tabous animaux et végétaux. 15. tabous des animaux. 16. tabous des plantes. 17. totémisme, réincarnation et zoolâtrie. Den von gewisser Seite behaupteten Einfluß jüdischer Religionsformen auf die Vorstellungen der Madagassen lehnt der Verfasser mit Recht ab, der arabische Einfluß ist ja nicht unbedingt zu leugnen, wenn auch zuzugeben ist, daß er nur oberflächlich sein kann. Aber wo sich, wie in Madagaskar, arabische Schrift findet, ist ja die islamitische Beziehung evident. Die Zurückhaltung aber, die der Verfasser auch dem malaiisch-polynesischen Einfluß gegenüber sich auflegt, geht doch zu weit. Wo die Verwandtschaft der Sprachen so klar ist wie zwischen Malaien und Madagassen, kann man doch sicher auf Verwandtschaft der Religion rechnen, die über zufällige Anklänge und Entstehung unter ähnlichen psychologischen Bedingungen hinausgeht. Mir würde es durchsichtiger erschienen sein, wenn der Verfasser alle die einzelnen Stämme gesondert behandelt hätte, so daß der Leser von den Tabuvorstellungen der verschiedenen langhaarigen und der negroiden Stämme ein klares Bild bekommt. Das ist bei der gegenwärtigen Anordnung des überreichen Stoffes kaum möglich, und man erhält den Eindruck, daß die Religionen der Bewohner von Madagaskar sehr gleichartig sind. Und doch liegen hier ja gewiß sehr verschiedene Komponenten vor.

Ich mache auf einzelne besonders interessante Punkte aufmerksam: den Analogiezauber S. 21, 22, den Wortzauber S. 22, die Theorie des fanany (des Leichenwurms) und seine Entwickelung zur Schlange S. 326; das Eisen ist Tabu S. 38.

Die nahen Beziehungen zwischen Rind und Mensch spielen bei den Hirtenvölkern Afrikas eine große Rolle, s. oben, der Anta-ymour auf Madagaskar begeht Kohabitation mit einer Kuh auf Verlangen seiner Frau, um sich zu reinigen, wenn er von einer Reise zurückkehrt (S. 249f.). Das ist ein besonders schlagender Beweis für die Enge der erwähnten Beziehung.

So sagt man auch beim Schlachten des Ochsen nach S. 141, daß er langes Leben gibt.

Die Erklärungen des gelehrten und überaus sorgsamen Verfassers gehen von der ganz richtigen Anschauung aus, daß die Gründe einer religiösen Erscheinung sehr verschiedener Art sein können, (S. 76), und daß auch in primitiven Religionen verschiedene Systeme sich kreuzen. Ich würde aber rationale Gründe noch in geringerem Grade annehmen, als der Verfasser tut, z. B. bei der Erklärung der Begräbnisriten durch den „Kontagionismus", den der Verfasser natürlich nicht im Sinne moderner Pathologie versteht. Auch glaube ich, daß bei dem allerdings unvollkommenen Totemismus Seelenvorstellungen in weit größerem Umfang vorliegen, als der Verfasser annimmt, zumal gerade das erwähnte fanany die Brücke schlägt von der Leiche zum Seelentier.

Den Grund, warum man nicht über jemandes Schatten weggehen oder an dem Hauch seines Atems vorbeischreiten soll, sehe ich eben auch in der Vorstellung, daß Schatten und Hauch „Seele" sind.

Gewiß werden die soziologischen Erklärungen des Verfassers in manchem Fall zutreffen, aber sie versagen eben auch oft genug, besonders wo es sich um die Entstehung und nicht um den Fortbestand der Gebräuche handelt.

Immer wieder taucht die Frage auf, ob denn nicht indonesische Einflüsse, abgesehen von Madagaskar, sich in Afrika nachweisen lassen. Ankermann in seiner schönen Studie „Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika", Zeitschr. für Ethnologie 1905, Heft 1, glaubt sie sicher annehmen zu dürfen. Auch sprachlich finden sich ja allerlei Anklänge und Ähnlichkeiten — und der Einfluß indischer Kultur in Ostafrika ist ja nicht zu übersehen.

Hier ist aber die von Gennep geübte Vorsicht am Platz: man muß bei primitiven Religionen damit rechnen, daß ähnliche Bedürfnisse immer wieder in der Welt ähnliche Erscheinungen

hervorrufen, und daß man nicht gleich an Entlehnungen denken darf, wo ähnliche Erscheinungen vorliegen. Im übrigen ergab sich über das Eindringen asiatischer Religionen in das Festland von Afrika allerlei neues Material.

Die Ausgrabungen in Axum in Abessinien haben eine ganze Reihe von denkwürdigen Resten altsemitischen Heidentums ans Licht gezogen. Die riesigen Monolithe, die selbst die ägyptischen an Größe übertreffen, führen den Namen nephesch d. h. „Seele" heute noch. Ihr Zusammenhang mit dem Ahnendienst ist also nicht zu leugnen. Die an ihnen angebrachten Vertiefungen werden wohl richtig als Schalen zur Aufnahme des Opferblutes gedeutet. In den gefundenen Inschriften werden die Götter und Ahnen der semitischen Einwanderer angerufen[1], und wir haben hier also sicher altsemitischen Götterglauben vor uns. Vorbericht der deutschen Axum-Expedition von Prof. Dr. E. Littmann und Regierungsbaumeister D. Krencker, Berlin. Akademie der Wissenschaften 1906.

Seit langer Zeit wird die Frage erörtert, ob die Ruinen von Zimbabye in Mashonaland nicht auf südarabischen oder ägyptischen Einfluß zurückzuführen sind, und ob hier das vielgesuchte Ophir der Bibel liegt.[2] Carl Peters brachte sogar eine Figur einer ägyptischen Gottheit mit aus Rhodesia, woraus die Ophirhypothese eine neue Stütze zu gewinnen schien. Diese ganzen Konstruktionen scheinen sich zu verflüchtigen. Die von Peters gefundene Figur ist eine Fälschung, mit der vermutlich irgendein Grieche die Forscher irregeführt hat. Den Beweis der Fälschung hat H. Schäfer unwiderleglich erbracht in der Zeitschr. für Ethnologie, 1906, S. 896ff. über eine „angebliche ägyptische Figur aus Rhodesia".

---

[1] Z. B. S. 7f. 'Ezana, Sohn des Maḥrem, weiht die Inschrift dem 'Astar und dem (der?) Medr und dem Maḥrem, „der uns gezeugt hat".

[2] Vgl. *The ancient ruins of Rhodesia* by R. N. Hall and W. G. Neal. London 1902.

Aber auch die Vorstellungen von arabischem Einfluß in Rhodesia scheinen sich zu verflüchtigen. Was Bent seinerzeit gesehen haben will von Andeutungen des Sonnenkultus, was man von Tierkreisdarstellungen gefunden haben wollte, und was als „Inschriften“ ausgegeben wird, kann vor einer exakten Prüfung nicht bestehen, vgl. „Bericht über eine Reise nach Südafrika“ von F. von Luschan, Zeitschr. für Ethnologie. 1906, S. 863ff. Die großen Bauten und die eigentümlichen Vogelgestalten genügen noch nicht, um eine fremdländische Invasion hier nachzuweisen. Es bleibt so lange das Einfachste, die Entstehung der Ruinenreste auf die Vorfahren der heutigen Kaffern zurückzuführen, bis durch einwandfreies Inschriftenmaterial der Beweis vom Gegenteil erbracht wird. Daß dies heute noch geschehen könnte, ist nicht gerade wahrscheinlich. Vgl. aber R. N. Hall, The great Zimbabur, Journ. of the Afr. Soc. 1904/05, S. 295ff., sowie A. H. Kean, Great Zimbabwe, Mashonaland, Rhodesia, ein Werk, das ich leider nicht einsehen konnte. Die Fürstengeschlechter der Bantu tragen in Ostafrika vielfach hamitische Züge, und so wird sich wohl herausstellen, daß ein Hamiteneinbruch nach dem Süden des Kontinents öfter stattgefunden hat. Die Spuren dieser Nordafrikaner liegen vermutlich in jenen Bauten vor, ebenso wie sie sich auch in den Sprachen der Ost- und Südafrikaner finden und sich auch wohl in ihrer Religion werden nachweisen lassen. Wenn der Gott der Xosa einen hottentottischen Namen trägt, Utixo, so ist fremder Einfluß auf die Gottesvorstellung sicher erwiesen. So erklärt es sich wohl auch, daß mit dem alten Ahnengott Modimo bei den Basuto sich öfter Züge eines reineren Himmelsgottes verbinden. Man vergleiche hierzu den Gottesbegriff der Masai und Galla in Ostafrika.

Eine modernere Form des Eindringens asiatischer Religionen, die ich schon andeutete, bringt der Fortschritt des Islam in Afrika. Die Frage ist vom Standpunkt der christlichen Mission dargestellt von P. T. Richter und Dr. J. Froberger auf dem

Kolonialkongreß 1905, Verhandlungen S. 510ff., 527ff. Vgl. T. Richter, Beiblatt zur A. M. Z. 1905, S. 85ff. „Die Islamisierung Afrikas". Merkwürdig ist in Afrika die Erscheinung, daß der alte Zauberkult völlig unbefangen neben islamitischen Gebräuchen einhergeht. Wie es scheint, ist die spezifisch afrikanische Form des Islam viel weniger geistig als die asiatische. Vgl. auch Dr. E. W. Blyden, The Koran in African, Journ. of the Afr. Soc. 1904/05 157ff. T. L. Tonkin, Muhammedanism in the Western Sudan, Journ. Afr. Soc. 1903/94, S. 123—141. Verfasser hält den Islam für die Religion der Zukunft im westlichen Sudan.

Eine ähnliche Verquickung asiatischer und afrikanischer Religionsformen liegt in der „äthiopischen Bewegung"[1] vor, vgl. u. a. D. Merensky, Verhandl. des Kolonialkongresses 1905, S. 538ff., vgl. P. Sauberzweig-Schmidt, Der Äthiopismus, Berlin 1904. Hier hat das in Südafrika verbreitete Christentum sich mit allerlei politischen Ambitionen und unklaren Rassenidealen zu einer Religionsform verbunden, die von Freunden und Gegnern der Mission mit erheblichem Bedenken betrachtet wird. Für den Religionsforscher ist es ein merkwürdiges Gemisch verschiedenartigster Elemente.

Die christliche Missionsliteratur als Quelle der religionswissenschaftlichen Forschung ist schon erwähnt. Für die uns hier interessierende Frage, wie sich das Christentum mit den religiösen Vorstellungen der Afrikaner auseinandersetzt, habe ich einige Anfangsversuche niedergelegt in dem kleinen Aufsatz „Die Christianisierung der afrikanischen Sprachen", A. M. Z. 1905, S. 82ff., S. 141ff.

Wenn ich nicht irre, wird in neuerer Zeit in dieser Richtung energischer als früher gearbeitet, und wir dürfen hier

[1] Die Bewegung hat mit der „äthiopischen" Sprache in Abessinien nichts zu tun. Sie ist von amerikanischen Farbigen eingeleitet und willkürlich so benannt nach *Act.* 8,27.

auf weitere Veröffentlichungen rechnen, die für die Religionswissenschaft von Nutzen sind.

In einem eigentümlichen Gegensatz hierzu steht die Tatsache, die W. S. Taberer in seinem Aufsatz über Mashonaland natives, Journ. Afr. Soc. 1904/05, S. 313 anführt, daß englische und holländische Europäer zuweilen afrikanische Zauberdoktoren um Rat fragen, und daß manche sogar versichern, daß sie ihren Entscheidungen Glauben schenken. Die Lebenskraft, die afrikanische Religionsformen gelegentlich zeigen können, läßt sich kaum schlagender illustrieren.

III Mitteilungen und Hinweise

Ein heidnisches Pendant zum neutestamentlichen „Gleichnis vom Säemann".

In dem Lucianischen Dialog „Nigrinus", der durch seinen sittlichen Ernst sich von den sonstigen Produkten des lachenden Philosophen auffallend unterscheidet und stark an eine stoisch-kynische Diatribe erinnert, findet sich gegen den Schluß ein treffender Vergleich, der nicht bloß an sich selbst interessant ist, sondern unwillkürlich ein bekanntes Gleichnis Jesu ins Gedächtnis ruft. Den Kern des Dialogs, der eigentlich nur zur kleinen Hälfte diesen Namen verdient, bildet der Bericht, den Lucian seinem Freunde erstattet über die heilsamen Lehren, die er aus dem Munde des Nigrinus vernommen habe. Derselbe vertritt im wesentlichen die Grundsätze der stoisch-kynischen Ethik und ergeht sich auf dieser Grundlage, übrigens ohne aufdringlichen Bekehrungseifer und in höchst vernünftiger Weise, in Klagen über die Sittenverderbnis der Zeit und in kräftigen Mahnungen zu einer einfachen und würdigen Lebensführung. Am Schluß des Referats schildert Lucian die gewaltige Wirkung, welche die Reden des Philosophen auf ihn ausgeübt haben, in Worten und Bildern, die ohne Zweifel auf Platos Symposion oder auch auf stoische Vorbilder (Seneca, Epictet) anspielen — man weiß ja bei Lucian nie genau, wie vieles eigenes Gefühl, wie vieles nur Nachahmung und Anempfindung ist —, aber nichtsdestoweniger zu den klassischen Mustern antiker Seelenschilderung gehören. Die Stelle lautet: „Ich hatte ihm bisher zugehört in starrer Verwunderung und in förmlicher Angst, er möchte aufhören zu reden. Als dies nun aber geschah, erging mir's wie den Phäaken: lange Zeit hing mein Auge an ihm wie bezaubert; darauf aber geriet ich in einen Zustand völliger Verwirrung und Betäubung, fühlte, wie mir der Schweiß herunterlief, dann wollte ich reden, konnte jedoch nichts herausbringen, die Stimme fallierte, die Zunge stammelte und schließlich brach ich, gänzlich hoffnungslos, in Tränen aus. Denn nicht nur leicht und oberflächlich hatte mich seine Rede gerührt, nein es war ein tiefer, tödlicher Streich, gar wohlgezielt hatte er, sozusagen, die Seele selbst durchschnitten." Wir haben in dieser Schilderung einen klassischen Ausdruck tiefster, wahrhaft religiöser Ergriffenheit. Schon hier fühlt man sich lebhaft an Worte und Vorgänge der Heiligen Schrift erinnert, an die Bekehrung des Saulus, an die stumme, aber mit elementarer Wucht hereinbrechende Reue des Petrus oder der Ehebrecherin, an das Wort Hebr. 4, 12 von dem *λόγος θεοῦ . . . τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον καὶ διϊκνούμενος ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς καὶ πνεύματος.*

Diese Schilderung seines eigenen inneren Erlebnisses bei dem Vortrag des Nigrinus beschließt nun Lucian mit einer allgemeinen Betrachtung über die richtige Art der philosophischen, wir können auch sagen der ethisch-religiösen Bearbeitung des Menschen. „Die Seele eines wohlgearteten Menschen scheint mir einer Zielscheibe zu gleichen von zarter empfindlicher Beschaffenheit. Der Schützen, die danach zielen, gibt es viele, sie haben ihre Köcher gefüllt mit allerlei Pfeilen, aber nicht alle schießen gut. Die einen spannen die Sehne zu straff und schleudern das Geschoß mit größerer Gewalt als nötig ist: sie treffen wohl das Ziel, aber die Pfeile bleiben nicht darin stecken, sondern dringen hindurch und hinterlassen nur eine klaffende Wunde in der Seele. Andere umgekehrt versenden ihre Pfeile so matt und lahm, daß sie nicht bis zum Ziele gelangen und, wenn ja, so ritzen sie nur die Oberfläche . . . Der gute Schütze jedoch untersucht vor allem das Ziel, ob es sehr weich oder am Ende härter ist als das Geschoß selbst — es gibt nämlich auch solche, die unverwundbar sind. Hat er aber dies getan, so bestreicht er seinen Pfeil — nicht etwa mit Gift, wie die Scythen —, sondern mit einem sanftbeißenden und süßen Balsam und schießt ihn dann ab mit geschicktem und sehnigem Arm, daß er durchschlägt bis auf den Grund, und sein Balsam nach und nach die ganze Seele durchdringt. So kommt es dann, daß die Leute beim Hören von seligem Entzücken und zugleich von bohrendem Schmerz durchschauert werden, wie es auch mir erging als ich die Arznei sanft durch meine Seele rinnen fühlte."

Niemand verkennt die Schönheit und tiefe Wahrheit dieses Bildes; auch dem alten Wieland, dem meisterhaften Übersetzer Lucians, hat es diese Stelle angetan, so daß er schreibt: „Es ist großer Sinn in dieser zu einer so schönen Allegorie ausgebildeten Vergleichung, und ich bin versucht . . . unseren Kanzelrednern zuzurufen: meditieret tief und fleißig über Lucians Bogenschützen!" Auch Wieland hat die religiöse Bedeutung dieser Worte herausgefühlt, uns aber sollen sie noch eine Weile beschäftigen als Parallele oder vielmehr als Gegenstück zu dem neutestamentlichen Gleichnis vom Säemann. Beidemal handelt es sich um das Heil der Seele, um ihre Erfüllung mit einer beglückenden, beseligenden Wahrheit. Augenscheinlich sind es drei Bedingungen, wovon die Erreichung dieses Zieles abhängt. Erstens muß diese Wahrheit vorhanden sein, zweitens muß die Seele dafür empfänglich sein, und endlich muß ihr dieselbe in der richtigen, wirksamen Weise mitgeteilt werden. Merkwürdigerweise sind nun in keinem der beiden Gleichnisse diese drei Faktoren zumal und gleichmäßig berücksichtigt. Im Gleichnis des Evangeliums steht die Qualität der Wahrheit unanfechtbar da, als göttliche Offenbarung; von einer Kunst aber, die nötig wäre, um sie an den Mann zu bringen,

ist nicht die Rede: sie wirkt durch sich selbst mit unfehlbarer Sicherheit, jedoch nur da, wo die Empfänglichkeit dafür vorhanden ist. Anders bei Lucian. Da beruht der Hauptnachdruck eben auf dieser Kunst der Mitteilung. Die Wahrheit wird auch hier als vorhanden vorausgesetzt; obwohl anfangs von einer großen Verschiedenheit der Pfeile oder *λόγοι* geredet wird, so tritt doch im Verlauf dieses Moment der rechten Lehre (des *ὑγιὴς λόγος*) ganz zurück, und der Erfolg hängt lediglich davon ab, die Seele richtig anzufassen. Dagegen wird hier ein anderer Faktor außer acht gelassen, die Verschiedenartigkeit des menschlichen Herzens; denn Lucian spricht ex professo nur von der *ψυχὴ ἀνδρὸς εὐφυοῦς*. Freilich fällt er hernach aus der Rolle, indem er von allzuharten Seelen redet, die der Philosoph als unverbesserlich sich selbst überläßt, und gerade in diesem Gedanken liegt seine größte Annäherung an das biblische Gleichnis (vom hartgetretenen Weg) und an andere neutestamentliche Ausdrücke und Bilder, an die *σκληροκαρδία* und die Warnung Jesu, seine Perlen nicht vor die Säue zu werfen. In der Hauptsache aber liegt der prinzipielle Gegensatz beider Anschauungen auf der Hand. Dort, auf hellenischem Boden, die Beschränkung des Heils auf die *εὐφυεῖς*, die Leute von edler Anlage und Abstammung (wobei dann erst noch das weibliche Geschlecht so gut wie auszuscheiden ist), dann aber, unter dieser Einschränkung, ein fast unbegrenzter Optimismus, ein naives Vertrauen auf den guten Willen des Menschen und auf die Wirksamkeit der philosophischen Redekunst und Seelenleitung. Hier, auf dem Boden des Neuen Testaments, eine prinzipielle Universalität der Heilsmöglichkeit, die aber angesichts der tatsächlichen Unwirksamkeit der Heilsverkündigung bei der Mehrzahl der Menschen auf die fatalistische Ausflucht der Prädestination zu rekurrieren genötigt ist, anderseits eine völlige Ausschaltung des Faktors der lebendigen Einwirkung des Menschen auf den Menschen, eine Verkennung dessen, daß die Beibringung der sittlich-religiösen Wahrheit eine Kunst ist, eine Kunst, die wohl selten in idealer Vollendung angetroffen wird, deren Anerkennung aber eine Schutzwehr ist gegen pessimistische Resignation und ein kräftiger Anreiz zur Arbeit an der religiösen und moralischen Hebung der Menschheit.

Adolf Bonhöffer

Zum Asklepioskult bei den alten Thrakern

Der Asklepioskult hat große Verbreitung im alten Thrakien gefunden: bekannt ist, daß die Thraker ihren Asklepios Zimidrenus sogar nach Rom gebracht haben; zahlreiche in Thrakien und Moesien[1] gefundene Inschriften bezeugen die lebhafte Verehrung

[1] Vgl. Dumont-Homolle, *Mélanges d'archéol.* Indices; Kalinka, *Ant. Denkm. in Bulgarien*; den bulgar. *Sbornik za narod. umotvor.* [jetzt die

des Heilgottes; dazu tritt das im Jahre 1903 bei der Quelle Glava-Panega (Bezirk von Teteven) aufgedeckte Asklepiosheiligtum, bei dessen Ausgrabung zahlreiche dem Asklepios geweihte Reliefs gefunden worden sind. Dieser Fund wird erst jetzt von Dobrusky[1] beschrieben.

Die Quelle Glava-Panega[2], die auch heute noch vom Volke als heilig und heilend gehalten wird, beschreibt C. Jireček[3] wie folgt: „die große Heerstraße von Pleven betraten wir wieder bei 114 Kilometer von Sofia aus. Zehn Minuten östlich von dieser Stelle liegt die Quelle der Panega, die in Bulgarien weit und breit bekannte Gláva-Pánega (Panegakopf). Der Fluß entspringt unter einer von Hainbuchenwald bedeckten Hügelkette in einem von Neocomfelsen umgebenen Bassin, voll Schilf und Konferven, fällt über ein Wehr und treibt sofort 30—40 Mühlen. Das forellenreiche Wasser hat einen guten Geschmack. Oberhalb des Bassins liegt in den von Weißdorn, Syringen und Haselnußstauden bewachsenen Felsen in einem tiefen Kessel ein kleiner grüner See ohne sichtbaren Abfluß; eine halb untergetauchte Höhle am Wasserspiegel gilt als die eigentliche Quelle. Eine andere ohrförmige Höhle liegt in den Felsen hoch über dem See; in ihr sollen Bären und Schlangen überwintern. Die Kommunikationen zwischen beiden Reservoirs sind verborgen unter dem felsigen Isthmus, der sie trennt".

Der Grundriß des Heiligtums stellt nach der Beschreibung Dobruskys ein Rechteck dar, 7.70 × 5.70 m groß; die eine Kurzseite, an der die Tür stand, ist nach Osten gewandt; besser ist die Westwand erhalten (1.40 m h.); die Wände sind 0.80 m dick, von groben ungehauenen Steinen mit Mörtel gebaut. Architektonischer Schmuck wurde nicht gefunden; das Dach ist mit Ziegeln bedeckt gewesen, der Boden ist betoniert und mit Ziegelsteinen gepflastert.

Daneben wurden die Reste eines anderen Gebäudes, 10.57×5.20 m groß, entdeckt, das vermutlich zur Aufnahme der das Heiligtum besuchenden Gäste und Kranken gedient hat.

Bei der Ausgrabung wurden gefunden: 126 Votivreliefs meist von einfacher Arbeit, eine bronzene Fibula und 45 Münzen (die Mehrzahl aus der römischen Kaiserzeit; die Münzen reichen bis zum IV. Jh. n. Chr.).

Die Reliefs stellen dar: 1. Asklepios, Hygieia und Telesphoros; 2. den Thrakischen Reiter; 3. Silvanus und Artemis; 4. Artemis allein und zusammen mit Asklepios; 5. Aphrodite; 6. die Nymphen. Manche Reliefs sind nicht der dargestellten, sondern einer anderen Gottheit dargebracht; z. B. es werden Asklepios, Hygieia und Telesphoros dargestellt, das exvoto aber lautet an Silvanus und Diana.

Zusammenstellung bei Dobrusky, *Arch. Mittheil. des Museums in Sofia* (bulg.) 1907 Heft I, S. 6].

[1] a. a. O.

[2] Der Name der Panega, Zufluß der Isker, scheint thrakisch zu sein; Tomaschek (Thraker, II, 2, 94) vergleicht den Πάναξ im Pangaeosgebiete.

[3] *Das Fürstentum Bulgarien*, S. 545 fg.

Der Typus des Asklepios ist der gewöhnliche (Schema I bei Roscher, Lexikon der Myth. I, 634); in einigen Reliefs jedoch hält er mit seiner rechten Hand ein Ei, das er der Schlange darreicht.

In den Inschriften trägt Asklepios folgende bis jetzt unbekannte Beinamen[1]: *Σαλδηνός Σαλδο-βυσσηνός*[2] und *Σαλδο-κεληνός*. Zum ersten Bestandteil des Namens kann man heranziehen litau. *száltas,* kalt (Brugmann, Vgl. Gramm. I^7 476, 567) oder griech. *ἅλς*, litau. *saldùs*, süß, (Prellwitz, Etym. Wbuch^2 28).[3] Zum zweiten Bestandteil *βύσσα* vgl. lat. *puteus*, alb. *pus* (Schrader, Reallex. der indogerm. Alt. s. v. Brunnen),[4] oder griech. *βυσσός*, *βυθός*, Tiefe (Prellwitz, S. 87). Die Wurzel *κελ-* in *Σαλδοκεληνός* erinnert an den thrakischen Ortsnamen *Κέλλαι* (Cellae) und den moesischen Stamm Cele-geri; Tomaschek (Thraker, II, 2, 85) vergleicht lat. *cella*, griech. *καλιά*.

Σαλδοβύσσα kann also bedeuten: kalte Quelle; *Σαλδοκέλα*: kalte Höhle; das paßt gut zum Charakter des Fundortes des Heiligtums.

Der Telesphoros, der neben Asklepios und Hygieia in den Reliefs erscheint, wird mit einem Mantel ohne Ärmel dargestellt, der Kopf von einem *Cucullus* bedeckt.[5] Sehr ansprechend hat S. Reinach[6] vermutet, daß Telesphoros, der erst in nachhellenistischer Zeit in der griechischen Kunst und Literatur erscheint, ein thrakischer Gott sei, der von Norden in Griechenland eingedrungen ist.

Die Namen der die Inschriften Weihenden sind meist thrakisch[7]: ein neuer Beweis dafür, daß die thrakische Bevölkerung im Inneren des Landes sich bis in späte Zeit in großer Zahl erhalten hat.

Die große Blüte des Asklepioskultes in Thrakien berechtigt uns zu der Annahme, daß Asklepios an die Stelle eines einheimischen thrakischen Heilgottes getreten ist; eine Annahme, die wir schon früher befürwortet haben.[8]

Sofia **Gawril Kasarow**

[1] Es waren bekannt folgende thrakische Beinamen des Asklepios: *Κουλκουσσηνός*, *Στραμινηνός*, *Σκαλπηνός*, Zimidrenus: vgl. Dobrusky, a. a. O. S. 25.

[2] Erscheint auch in folgenden Varianten: *Σαλδοβυσηνός*, *Σαλδοουισσηνός*, *Σαλδοουσηνός*, *Σαλδοουυσηνός*, *Σαλδουσηνός*, *Σαλτοβυσηνός*, *Σαλτουυσηνός*.

[3] So schon Dobrusky, S. 26. Über geographische Namen *Σάλδη* etc. vgl. Tomaschek, Thraker, II, 2, S. 77. 79.

[4] Der Name der thrakischen Stadt Pautalia (h. Küstendil), berühmt durch seine warmen Quellen, hat dieselbe Wurzel wie lat. *puteus* (vgl. Puteoli). Die warmen Quellen beim Dorf Katrište (im Gebiet von Küstendil) nennt das Volk noch heute Póte (nach J. Ivanov, Nordmazedonien [bulg.], S. 8 fg.).

[5] Vgl. die Bekleidung der Bendis, Foucart, *Mélanges Perrot,* S. 96.

[6] *Cultes, Mythes et Rèligions* II, 255 fg.

[7] Folgende sind neu: *Βειθυς Διέρυεος*, *Βρίζενις Μουκακακέους*, *Γάιος Γοληοῦς*, *Δίζας Κουλιοῦ*, *Τιβ. Κλαύδιος Καίγεισος*.

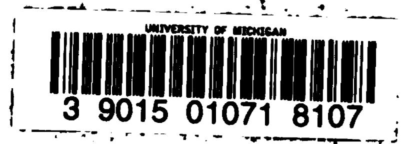
[8] *Klio,* IV, S. 116.

Register

Von Otto Weinreich

Druck von B. G. Teubner in Dresden


THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
DATE DUE
MAR 22 1980
1981
SEP 15 1986
SEP 22 1986


UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 01071 8107